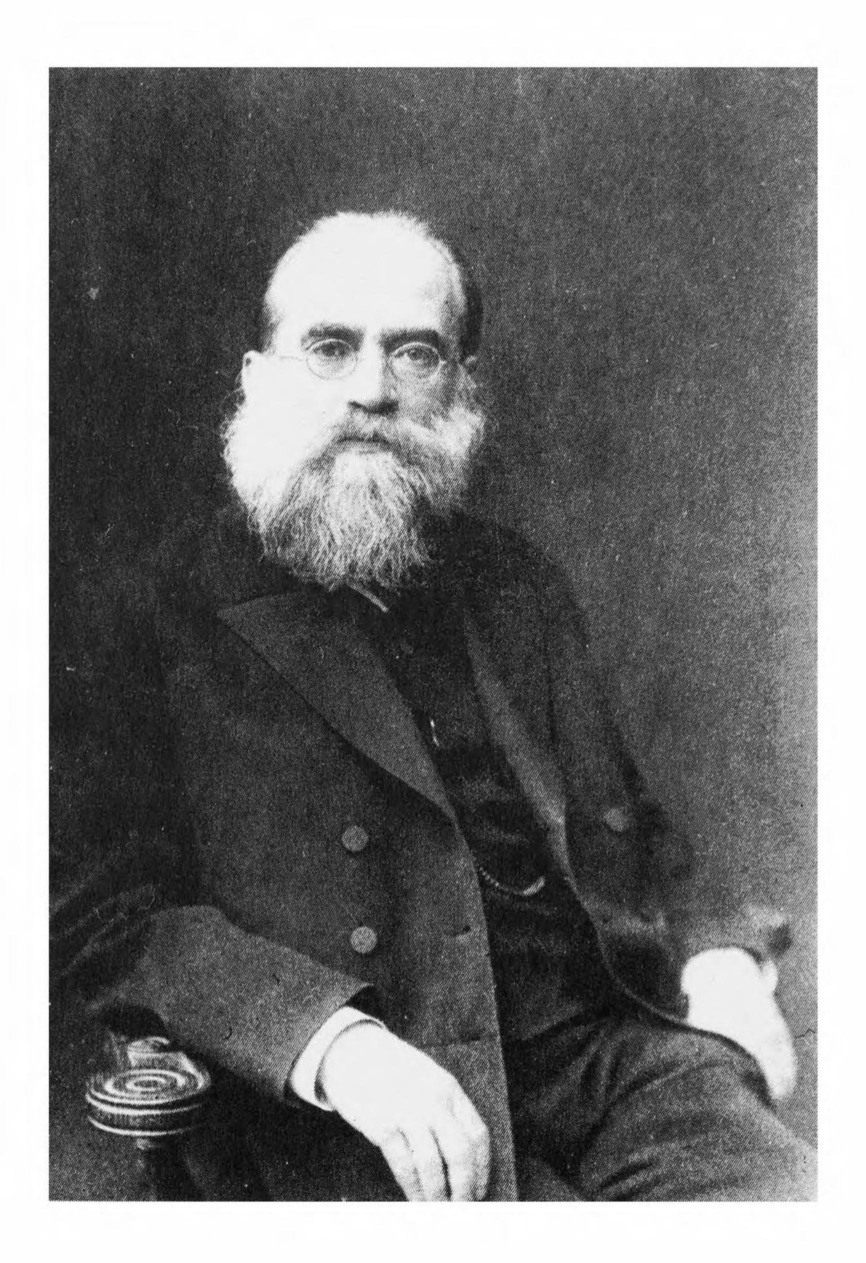
Л.М. ЛОПАТИН

АКСИОМЫ ФИЛОСОФИИ



серия "НАУЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ"



Л.М.ЛОПАТИН

АКСИОМЫ ФИЛОСОФИИ



серия "НАУЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ"

МОСКВА
РОССПЭН
1996

Издание
осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект № 96-03-16105

Серия "Научная философия"

Составление, подготовка текста, вступительная статья и примечания
И.В.Борисовой

Л.М.Лопатин
Аксиомы философии. Избранные статьи. – М.: "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН), 1996. – 560 с.

В предлагаемом вниманию читателя сборнике статей Л.М.Лопатина (1855-1920) представлены работы, отражающие разные этапы и стороны творчества известного русского философа-спиритуалиста и психолога. Издание сопровождается вступительной статьей, комментариями историко-биографического характера, списком основных произведений Л.М.Лопатина и указателем имен. Предназначается для специалистов по истории философии и для всех, интересующихся историей русской философии и культуры.

ISBN 5-86004-036-9

ПРОФЕССОР ФИЛОСОФИИ

Лев Михайлович Лопатин родился 1 (13) июня 1855 года в Москве, в дворянской семье, происходившей из города Ельца Орловской губернии. Его отец, Михаил Николаевич (1823-1900), закончил юридический факультет Московского университета и служил в разных судебных учреждениях Москвы, занимая на момент судебной реформы Александра II достаточно высокую должность обер-секретаря Сената; в 1870 г. он стал членом Московской судебной палаты, а в 1883 г. был назначен председателем одного из ее департаментов. Старший Лопатин был знаменитым деятелем первых пореформенных судов, неподкупным и справедливым судьей, который сразу же «сроднился» с Судебными Уставами 1864 г. Из его статей в «Отечественных Записках», «Атенее» и газете «День», выходивших под псевдонимом «М.Юрьев», вырисовывается облик «человека образованного, разделяющего взгляды славянофилов, поборника освобождения крестьян с наделением их землей, идеалиста в общественном и консерватора в политическом отношении, жаждущего, однако, прогресса»[1]. Мать Льва Михайловича, Екатерина Львовна Лопатина, урожденная Чебышева, была сестрой известного математика П.Л. Чебышева. «... Брак их ... считался исключительным и вызывал удивление, — родители никогда не расставались», — писала Екатерина Михайловна Лопатина [2].

Кроме Льва и Екатерины, в семье было четверо детей. Старший сын, Николай Михайлович (1854-97), по образованию юрист, был известен как собиратель, исполнитель и издатель (вместе с В.П. Прокуниным) русских народных песен. Александр и Владимир (1861-1935) служили в судах.

---

[1] Так писал коллега М.Н. Лопатина, близко знакомый с ним Н.В. Давыдов. См.: *Давыдов Н.В.* Из прошлого. Часть 2. М., 1917. С. 166.

[2] *Ельцова К.* <Е.М. Лопатина> Сны нездешние. (К двадцатипятилетию кончины В.С. Соловьева). — Современные записки. Париж, 1926. № XXVIII. С. 227.

Все братья, особенно Владимир[3], были наделены незаурядным актерским талантом, а Екатерина Михайловна пробовала силы как писательница (см. роман «В чужом гнезде» — журн. «Новое Слово», 1896-97). Их младший брат Михаил умер ребенком.

Детство Льва Михайловича прошло в доме купца Яковлева в Нащокинском переулке. В 1872 г. Лопатины переехали в собственный дом и обосновались неподалеку, в том же тихом районе Пречистенки, «в самом центре былой московской интеллигентной обывательщины». Дом, стоящий на перекрестке Хрущевского и Гагаринского переулков, «мог бы быть целиком поставлен в музей московской старины, если бы таковой существовал, так он соответствует прежним московским жилым постройкам. Деревянный, с белыми колоннами, с парадным крыльцом, мезонином, неуклюжими воротами, садом, обнесенным деревянным забором, флигелем (...) И внутренняя его обстановка и расположение комнат дают точное представление о прежнем обиходе: небольшой с низким потолком кабинет с камином, коридор, чрезвычайно крутая с коленцем и темная лестница наверх и там совсем низкие маленькие комнаты — детские»[4]. Семейные порядки, уклад жизни Лопатиных на редкость отвечали их старому дому.

Переезжая с места на место, всегда поблизости от Лопатиных жили Соловьевы: они соседствовали даже летом — снимали дачи в Покровском-Стрешневе[5], что тогда только входило в привычный строй московской жизни. «Семьи наши были очень близки, — вспоминала Е.М.Лопатина, — настолько, что почтенная, весьма известная в Москве старушка, остаток умершего славянофильства, пресерьезно доказывала мне, что Соловьев мой двоюродный брат, и рекомендовала обратиться за справками к моим родителям (...) В воспитании обеих наших семей было много общего; огромное уважение к родителям, к деятельности и к миро-

[3] После революции стал актером МХАТа. Выступал под псевдонимом «В. Михайлов». Его архив хранится в ЦГАЛИ (фонд 1000).

[4] *Давыдов Н.В.* Из прошлого. С. 169. - Дом Лопатиных сохранился, ныне - д. 15 по Гагаринскому переулку. Об истории особняка и его обитателях см.: *Егорьева Е.* Особняк на Гагаринском. — Декоративное искусство. 1987. № 7; *Басманов А.* Особняк с потайной дверью. М., 1981.

[5] Вл. Соловьев вспоминал о «деревенской» жизни в детстве в письме к М.М.Стасюлевичу (январь 1893 г.). — *Владимир Соловьев.* «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. Сост. А.А. Носов. М., 1990. С. 272-274.

созерцанию отцов, чувство постоянной заботы и опеки и потому недостаток самостоятельности, чрезвычайно высокий этический уровень жизни, незнание практической, материальной ее стороны, даже полное презрение к ней, и отсутствие систематического воспитания. Воспитывала не система, даже не лицо, а та умственная, духовная атмосфера, которой мы дышали. При всей заботе о детях и любви к ним, дети были как бы придатком к жизни родителей, и как-то само собой разумелось, что они должны быть хорошими, ибо должны походить на своих отцов»[6].

Люди, собиравшиеся в лопатинские «среды» в гостеприимном доме Михаила Николаевича, составляли один из самых замечательных московских кружков, не распавшийся и сохранивший свой стержень в течение десятилетий, начиная с сороковых годов. Здесь бывали славянофилы и западники, представители ученого мира и театра, общественные деятели и литераторы, — И.С. Аксаков, Забелин, Писемский, Ключевский, М.С. Корелин, С.М. Соловьев и его дети, В.И. Герье, А.И. Кошелев, М.П. Погодин, Л.Н. Толстой, Ф.И. Тютчев, К.С. Станиславский, В.И. Немирович-Данченко, Стасов, Антокольский, Щепкин, Мочалов, Садовский, Мамонтов, братья Жемчужниковы, Плещеев, Поливанов, Кони, Бунин...

Через детство и юность младших Лопатиных цепью протянулись покушения на Александра II, государя-освободителя, почитавшегося всеми домочадцами — от родителей до прислуги; российская история набирала обороты, повседневность расслаивалась и усложнялась, рушились устои, «менялись катехизисы» (В.С.Соловьев). Все чаще разговоры у Лопатиных обращались к «злобе дня» — к политике, но все же отнюдь не исчерпывались ею: в целом собиравшиеся здесь люди, при всем различии позиций, «... были самые умеренные. О сочувствии революционерам в этой среде не могло быть и речи, — революционеров ненавидели и боялись, как разрушителей России, считали, что их выступления и губили реформу, вызывая реакцию»[7]. Примерно таких же взглядов впоследствии держался и Лев Михайлович Лопатин. Как свидетельствует его ученик А.И.Огнев, будучи «... сторонником просвещенного и либерального строя жизни, Л.М. пророчески осуждал стрем-

---

[6] *Ельцова К.* Сны нездешние. С. 229.
[7] Там же. С. 245.

ление нашей интеллигенции легкомысленно и преступно колебать устои русской государственности и национальной культуры»[8].

В письме к Я.Н.Колубовскому (1890) Л.МЛопатин сообщал: «(...) Поступил в гимназию, в 3-й класс, в 1868 г. В 1875 г. я окончил курс среднего учебного заведения в частной гимназии Л.И.Поливанова (...)»[9]. Лопатин был среди первых выпускников этой гимназии, объединяемых общими интересами и делами[10].

Замечательный педагог, яркая личность, Поливанов оказывал на своих учеников глубокое влияние и умел передать им свою любовь к Шекспиру, Гете, Данте, Пушкину, Жуковскому, Толстому, Тургеневу. Как писал А.А. Венкстерн, «мы кончали гимназический курс с литературными познаниями, далеко превосходящими требования программы, с живым интересом к вопросам искусства и художественного творчества, со страстью к театру, с установившимися вкусами и широко развитыми эстетическими потребностями»[11]. По инициативе Н. Лопатина и Вл. Соловьева выпускники гимназии (братья Лопатины, А.А.Венкстерн, М.Е. и В.Е. Гиацинтовы и др.) создали знаменитый в Москве кружок «шекспиристов». Первая репетиция их первой постановки — «Гамлета» — состоялась 3 декабря 1875 г. Руководил «шекспиристами» Л.И. Поливанов, к которому присоединился С.А.Юрьев, а затем и Р.М.Павлов. Марга-

---

[8] *Огнев А.И.* Лев Михайлович Лопатин. Пг., 1922. - Рецензию Г.В.Флоровского на эту книгу см.: Русская Мысль. 1923. Кн. III-V. С. 410.

[9] *Лукьянов Л.М.* О Вл.С.Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга третья. Выпуск II. М., 1990. Т. 3. С. 14.

[10] Л.М. Лопатин сохранил теплое отношение к гимназии и ее преподавателям. Летом 1882 г. он гостил в имении Поливановых (с.Загарино Нижегородской губернии). - См. два его письма к отцу: ЦГАЛИ. Ф. 1000. Оп. 1. Ед.хр.34, а также очерки о Л.И. Поливанове и Н.И. Шишкине в кн.: *Лопатин Л.М.* Философские характеристики и речи. М., 1911.

[11] *Венкстерн А.* Л.И. Поливанов и Шекспировский кружок. — Памяти Л.И.Поливанова (К 10-летию его кончины). М., 1909. С. 36. Интересно также суждение Л.И. Поливанова, адресованное начинающей романистке: «... Распространяться о зле, копаться в нем можно лишь тому, кто смотрит на него сверху, господствуя над ним. А это возможно тому, кто составил себе свое собственное высшее миросозерцание, кто выработал известный философский (религиозно-нравственный) взгляд на мир. Для образования такого миросозерцания следует изучить историю философии. Без философского образования беллетрист будет орудием чужой философии, - и у нас, на Руси, прежде всего журнальной легковесной идеологии, которая усвоивается полуобразованными писателями напрокат ...». — Там же. С. 173.

рита Кирилловна Морозова вспоминала о Лопатине: «Его маленькая, худенькая фигурка всегда казалась какой-то беспомощной в висевшем на ней длинном черном сюртуке. Выделялась довольно крупная голова с сильно выпуклым открытым лбом, с длинными, закинутыми назад волосами и большой седой, заросшей бородой. Особенно привлекали вниманье его большие, умные, выразительные глаза с косматыми, нависшими на них бровями. Глаза эти очень внимательно смотрели и часто загорались огнем и даже сверкали гневом при каком-нибудь горячем споре. Спорил он с азартом, особенно когда затрагивалась близкая ему тема на каком-нибудь философском собрании. Глаза его также сверкали, когда он произносил какой-нибудь монолог из Шекспира или читал какое-нибудь любимое им стихотворение. Он был большим любителем Шекспира, особенно роли Яго, которая была его лучшей ролью, когда он играл в Шекспировском кружке»[12].

Шекспиристы ставили и шуточные пьесы собственного сочинения, доставлявшие немалую радость публике. Кружок, объединивший многих любителей литературы, активно существовал 10 лет. Впоследствии Лев Михайлович состоял членом Московского отделения Театрального комитета при Дирекции императорских театров и редакционного комитета московского Малого театра.

В 1875 г., когда Лопатин поступил на историко-филологический факультет Московского университета, кафедру философии, оставшуюся вакантной после смерти П.Д. Юркевича, заняли М.М.Троицкий и Вл.С.Соловьев, — «эмпирик» и «метафизик». Однако в июне того же года Соловьев отбыл в «странную научную командировку» (выражение С.М.Соловьева-младшего) — в Лондон, а вернулся через год — из Египта, и уже не профессором по духу. В феврале 1877 г. он подал в отставку. Ординарным профессором остался Троицкий, писавший в 1886 г. Н.Я. Гроту: «... Предупреждаю Вас, что наш Университет (не публика), т.е. профессора, за исключением кружка Герье, не поклонники метафизики»[13].

М.М. Троицкий (1835-1899) занимал вполне последовательную философскую позицию, осознавая себя наследни-

---

[12] *Морозова М.К.* Мои воспоминания. — Наше наследие. 1991. № 6. С. 103-104.

[13] ЦГАЛИ. Ф. 123. Оп. 1. Ед.хр. 122. Л. 18.

ком и защитником традиций английского эмпиризма и ассоцианизма — от Бэкона и Локка до Дж.Ст. Милля и Г. Спенсера. Он принципиально пренебрегал онтологическими «тонкостями», отрицая ценность метафизики. Имея в виду прежде всего себя самого, Троицкий писал: «С шестидесятых годов нарождается в России новое направление философии, так называемое позитивное, или положительное, — не в узком смысле философии Конта или контизма, а в широком смысле исследований, не признающих метафизику реальною наукою, ограничивающих область познаваемого предметами опыта ... Направление это выразилось в охлаждении ко всякой немецкой метафизике — идеализма и реализма; охлаждения этого не избегла даже реалистическая метафизика немецкого материализма»[14].

Основными философскими дисциплинами Троицкий считал — в противоположность «метафизике души» — логику и психологию, законы которых должны, с его точки зрения, представлять собой индуктивные обобщения эмпирических наблюдений. Полное единодушие с Троицким в оценке роли психологии со стороны Лопатина опиралось на прямо обратные основания: метафизика является неустранимой формой жизни человеческого духа, психология — необходимым и существеннейшим элементом метафизики, причем «метафизики души», однако же и современная английская, и современная немецкая психология с этой точки зрения неудовлетворительны. Брани Троицкого в адрес немецкой психологии Лопатин противопоставил попытку объективно-научного анализа[15].

К 1879 г., году окончания Лопатиным университета, относится начало переписки Троицкого и Грота, главным мотивом которой было желание Троицкого передать последнему кафедру философии в Москве: Грот придерживался в то время исключительно «позитивистской» ориентации, которой он остался верен, впрочем, лишь до 1885-

[14] *Троицкий М., Кавелин К.* Страница из истории философии в России. — Русская Мысль. 1885. Ноябрь. С. 174. - Цитируется по: *Асмус В.Ф.* Борьба философских течений в Московском университете в 70-х годах XIX века. — *Его же.* Избранные философские сочинения. Т. I. М., 1969. С. 253.

[15] См., в частности, письмо Л.М. Лопатина к В.И. Герье 13 апреля 1883 г.. — ОР РГБ. Фонд Герье. Папка 47. Ед. хр. 104. Лл. 1-2. В.В.Зеньковский считал Лопатина «самым выдающимся русским психологом». — *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. I. С. 192-193.

1886 гг. Как свидетельствует письмо к Гроту от 17 марта 1886 г., Троицкий опасался соперничества со стороны Лопатина[16]. Вероятно, поэтому Лопатин не был оставлен при кафедре сразу же по окончании университета; с 1 августа 1879 г. он «состоит в службе» (С.М. Лукьянов). Сначала Лев Михайлович служил учителем русского языка в казенном реальном училище, затем — учителем литературы и истории в поливановской гимназии, в женской гимназии С.С. Арсеньевой (с 1880 г.)[17]. Долгие годы Лопатин преподавал на Высших женских курсах, руководимых В.И. Герье.

Вскоре, однако, по настоятельной рекомендации и с помощью профессора В.И. Герье Лопатин возвращается на кафедру и, сдав зимой 1883 г. магистерские экзамены[18], начинает читать лекции в должности приват-доцента — не оставляя преподавания в средней школе и на курсах[19]. В конце мая 1886 г. он защищает магистерскую диссертацию (опубл.: Положительные задачи философии. Ч. I. Область умозрительных вопросов. М., 1886; 2-е изд. М., 1911). 5 июня 1886 года Вл.С. Соловьев писал П.А. Преображенскому: «Последние дни моего пребывания в Москве (...) я был занят (...) неприятною историей, которая, впрочем, как я сейчас узнал, окончилась наилучшим образом. Я говорю о кознях Троицкого против Л. Лопатина. По моему совету Лева приготовил такую вступительную речь, которая заранее парализовала главную атаку его противника, а затем декан Г.А. Иванов так искусно прочел язвительный отзыв Троицкого, что никто не заметил его язвительности. Подробности диспута сообщил мне А-др М-ч письмом. Не худо было бы поместить вступительную речь в «Правос. Обозр.»[20]. В том же году Троицкий уходит в отставку, а преемником его становится переведенный из Новороссий-

---

[16] ЦГАЛИ. Ф. 123. Оп. 1. Ед.хр. 122. Л. 16. об.

[17] «Он неизменно опаздывал на уроки на четверть часа, а иногда и больше. Всем ученикам и ученицам он ставил пятерки. Если случалось, что ученик или ученица не отвечали ни слова, то он сердился и угрожал поставить четверку или спросить на следующем уроке». — *Морозова М.К.* Мои воспоминания. С. 104.

[18] Экзаменатором был Троицкий. Об опасениях Лопатина в этой связи см. в его письме к Герье от 13 апреля 1883 г.. — ОР РГБ. Фонд В.И. Герье.

[19] Лекции Л.М.Лопатина неоднократно издавались в виде литографий (см. Основные труды Л.М. Лопатина в Приложении к данному тому).

[20] Мысль и Слово. Философский ежегодник. Под ред. Г. Шпета. II. М., 1918-1921. С. 194. Опубликовавший это письмо П. Попов поясняет: «Проф. Мос. унив. М.М. Троицкий, который был настроен враждебно по

ского университета Н.Я. Грот. В октябре 1891 г. Лопатин защитил докторскую диссертацию[21] (Положительные задачи философии. Ч. II. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности. М., 1891), а в 1892 г. был назначен профессором Московского университета. К этому времени изменилась и расстановка сил на кафедре. В декабре 1889 г. студент Гершензон писал брату: «Надо тебе сказать, что «философы» нашего университета делятся на две группы: на метафизиков и позитивистов, так сказать, или реалистов. К первым принадлежат Н.Я. Грот, Трубецкой и, кажется, Лопатин, единственным представителем второй школы является Троицкий[22].

«...Жизнь ученого, занятого своей наукой и той работой, которая непосредственно связана с нею, т.е. редактирование журнала, руководительство ученым обществом, чтение лекций и печатание ученых работ. Такая жизнь не требует прямого участия во всех треволнениях политических и общественных событий и сосредоточивается главным образом в своем кабинете и в интимном кружке близких людей. Такова, как мне кажется, была жизнь Л.М. Лопатина...»[23], — писал Э.Л.Радлов, который был едва знаком с Лопатиным лично и тем не менее постоянно держал его в поле зрения: в основном через Вл.С.Соловьева и братьев Трубецких, а также благодаря складывавшейся в России общности философской жизни. Роль Л.М. Лопатина в ее построении — чрезвычайно созидательная.

В 1885 г. М.М.Троицкий основал при университете Московское Психологическое общество, деятельность которого поначалу протекала довольно вяло и заметно ожи-

отношению к диссертации друга Соловьева - Л.М. Лопатина, на диспуте этого последнего возражал очень кратко; особый же вес и значение он придавал тем отрицательным оценкам, которые были включены в его отзыв; этот отзыв, очень длинный, и был прочитан деканом; при этом, ввиду крайней неразборчивости почерка, которым был написан отзыв, декан, останавливаясь и запинаясь на каждом слове, прочел отзыв так, что публика осталась в неведении относительно его содержания, и весь маневр Троицкого не удался. Факультетский же отзыв, благоприятный для диссертанта, был прочитан Г.А. Ивановым весьма четко и ясно». Упоминаемый Соловьевым «А-др М-ч» - А.М. Иванцов-Платонов, бывший вторым официальным оппонентом. Вступительная речь Лопатина была напечатана во втором издании I тома «Положительных задач философии» (с. XXI-XXVII).

[21] На диспуте присутствовал студент М.О. Гершензон. — *Гершензон М.О.* Письма к брату. М., 1927. С. 51-52.

[22] Там же. С. 18.

[23] *Радлов Э.Л.* Голоса из невидимых стран. — Дела и дни: исторический журнал. Пб., 1920. Книга первая. С. 191.

вилась, когда во главе его стал Н.Я. Грот (фактически — с октября 1887 г., с отъездом Троицкого за границу, а формально - с момента избрания (24 января 1888 г.)). По существу именно во второй половине 80-х гг. XIX в. в Москве впервые стало складываться профессиональное философское сообщество: живой интерес к проблемам философии — ранее либо умеряемый из чуждых философии соображений в духовных академиях, либо питаемый полемическим задором в журналах, либо культивируемый в домашних кружках — стал, наконец, пробиваться и взрастать в университете, и прежде всего — в Психологическом обществе, которое уже объединяло вокруг себя, помимо философов, также писателей, медиков, психиатров, учителей, зоологов, антропологов, физиологов. математиков и других представителей ученой Москвы; более того, «... мы присутствовали при поучительном зрелище: вопросы о свободе воли, о душе и материи, о времени, о сохранении энергии и т.д. приковывали общественное внимание, становились предметом живого обсуждения среди студентов, дам, военных, сельских учителей и священников. Некоторые рефераты, читанные на наших заседаниях, приобретали прямо характер общественных событий». С Обществом были связаны лучшие побуждения его участников, время «... бурных стремлений, светлых мечтаний и надежд, молодых разочарований, которые не обескураживают, а только сильнее заставляют бороться»[24]. В 1899-1918 гг. Лопатин являлся его председателем.

В 1889 г. при Обществе был создан и начал издаваться журнал «Вопросы философии и психологии»[25], выходивший в первые годы под редакцией Н.Я .Грота. Начиная с 1894 г. Лопатин помогал Гроту, а с 1896 г., когда Грот оставил редакторство, соредакторами журнала стали Лопатин, В.П. Преображенский и С.Н. Трубецкой (оба последние — до их смерти в 1905 г.). И если 15 марта 1897 г. Лопатин писал Б.Н. Чичерину: «... Должен признаться, что я не столько действительный, сколько номинальный ре-

---

[24] *Лопатин Л.М.* Николай Яковлевич Грот (некролог). — Вопросы философии и психологии. Кн. 48 (1899). С. X.

[25] Роспись содержания журнала см. в: Вопросы философии. 1993. №№ 9, 11. Воспоминания о Л.М. Лопатине, оставленные секретарем журнала Н.П.Корелиной, см.: Вопросы философии. 1993. № 9 (публикация И.В.Басина). См. также: *Барам Д.Х.* К 100-летию журнала «Вопросы философии и психологии». — Историко-философский ежегодник'89. М., 1989.

дактор, и журнал имеет нескольких руководителей (Н.Я.Грот, кн. С.Н. Трубецкой, В.П. Преображенский)»[26], то начиная с 1905 г. Лев Михайлович оставался единственным и бессменным редактором вплоть за прекращения издания в апреле 1918 г.

Цели журнала были сформулированы в его первой книге: «На почве всесторонней философской критики данных науки и при участии особой творческой работы мысли, имеющей в основании своем законы логики, разработать ... такое учение о жизни, которое бы дало человеку вновь более прочные и ясные начала его нравственной деятельности, чем он обладает в настоящую минуту» (с. VIII-IX). Это были задачи не декларативные, а по-настоящему важные для людей, задумавших журнал[27]. В том числе и для Л.М.Лопатина, опубликовавшего здесь почти все свои статьи.

* * *

По свидетельству А.И. Огнева (со слов Лопатина и его близких), интерес к философии возник у Лопатина почти в детстве: очень рано он прочитал Беркли, давшего первый импульс к продумыванию системы динамического спиритуализма, а будучи гимназистом, с увлечением читал Гегеля в оригинале. Семи лет Лопатин подружился с В.С. Соловьевым; их последующие отношения не были простыми, хотя неизменно оставались дружескими, — Соловьев нежно называл друга Левушка, Левон, Тигр. Евфрат, Дракон Михайлович, а Лопатин считал, что душа «у Володи Соловьева» сделана из драгоценного камня[28].

«Мне даже трудно вообразить себе, чем бы я был, если бы никогда не встречал Соловьева, — пишет Лопатин в одной из полемических статей. — ... Пережитые Соловьевым кризисы так глубоко на мне отражались, я так внутренне боролся против некоторых из них и в то же время был так беспомощен, по своей юности и малой подготовленности, пред его страстною проповедью, что они обра-

---

[26] ОР РГБ. Ф.334. К. IV. Ед. хр. 57.

[27] См., в частности, письмо Н.Я. Грота к Я.К. Гроту от 7 апреля 1889 г.. — Н.Я. Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. СПб., 1911. С. 332.

[28] Письма В.С. Соловьева к Л.М. Лопатину см.: *Соловьев В.С.* Письма. Т. IV. Пг., 1923.

тились в целые эпохи моей личной жизни, которых нельзя забыть. Соловьев до основания поколебал мою наивную детскую веру, когда мне было всего двенадцать лет, и с тех пор мне пришлось, рано и мучительно, вырабатывать свое миросозерцание в непрерывной борьбе с Соловьевым. Эта борьба потеряла свою остроту к моему пятнадцатилетнему возрасту: от веры детства у меня оставалось уже мало... Мы сошлись с Соловьевым на философском идеализме. Однако и тут вскоре обнаружились важные разногласия ... Соловьев в эту эпоху чрезвычайно увлекался Шопенгауэром и принимал его философию всю целиком, как некоторое полное откровение истины; я же старался объяснить предпосылки идеалистического мировоззрения в духе берклеевского теизма или второй системы Фихте, а с другой стороны, пытался приноровить к моим умственным потребностям идеалистически перетолкованного Спинозу и пользовался также для этой цели некоторыми положениями Гегелевой логики; все это заставляло Соловьева обвинять меня в рационализме и гегельянстве. Только к моим семнадцати годам я сделался настоящим единомышленником Соловьева. В это время он ... прочно остановился на признании умозрительной истинности христианства. Теперь в защите положительных религиозных верований он стоял уже впереди меня»[29].

Помимо названных философов, круг чтения Лопатина составляли Декарт, Лейбниц, Юм, Кант, Шеллинг, Лотце, Чольбе, Мен де Биран, А. Риль, Ф.А. Ланге, В. Вундт, В. Джемс, Дж.Ст. Милль, Г. Спенсер и другие философы; многие их мысли органично вошли в его философское миросозерцание. Непосредственно личное влияние на Лопатина оказали «блестящая плеяда людей сороковых годов» и преподаватели поливановской гимназии — сам Л.И. Поливанов и Н.И .Шишкин.

Первые философские сочинения Л.М. Лопатина были опубликованы в журнале «Русская Мысль»: в 1881 г., кн. V и VIII, — статья «Опытное знание и философия», в 1883 г., кн. IX, — работа «Вера и знание» (впоследствии — переработанные 1 и 3 главы I части «Положительных задач философии»). Философская позиция Лопатина в середине 80-х — начале 90-х годов сложилась почти во всех ее основных

---

[29] *Лопатин Л.М.* Вл.С. Соловьев и князь Е.Н. Трубецкой. — Вопросы философии и психологии. Кн. 119 (1913). С. 340, 346.

чертах, что признавал и сам философ, и была последовательно изложена им в книге «Положительные задачи философии». Последующие лекции, речи и статьи являлись развитием взглядов Лопатина для других областей знания (главным образом, психологии) или реакцией на события «внешней» жизни, ставшие подтверждением мыслей философа либо же потребовавшие их корректировки.

Основной труд Лопатина «Положительные задачи философии» отличается ясностью, отмечавшимся многими великолепным стилем, тщательностью и скрупулезностью анализа, широтой взгляда и подробнейшей аргументацией. Все это составляет немалую часть философской оригинальности Л.М. Лопатина, хотя и далеко не исчерпывает ее. Остановимся здесь на некоторых мотивах его философствования.

Э.Л. Радлов обронил: «Простая и бесхитростная душа Лопатина». Видимо, цельность человеческого характера и жизни не является автоматически пополняющимся даром: сталкиваясь и создавая коллизии, разнообразные жизненные впечатления делают необходимым его постоянное и неустанное достраивание. Тогда встает вопрос о том, как оно возможно, почему необходимо и не бессмысленно. Стремление Льва Михайловича избежать «неисцелимого душевного разлада» было осознанным и продуманным. «... Его философское миросозерцание выросло из глубины его душевной жизни...»[30].

Трудно однозначно указать на средоточие философской теории Льва Михайловича Лопатина, утвердить ее центр и периферию. Ее весьма высоко оценивали философы, относившие себя к разным, и порой противоположным, направлениям[31]: опыт внутренней рефлективной работы Лопатина, стремившейся захватить все стороны его — че-

---

[30] *Огнев А.И.* Лев Михайлович Лопатин. С. 15.

[31] В разной форме и по разным случаям о философии Лопатина высказывались П.И. Новгородцев, Э.Л. Радлов, М.М. Рубинштейн, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн, Н.А. Бердяев, В.В. Зеньковский, А.А. Козлов, Н.О. Лосский, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Трубецкой, А.Ф. Лосев, Б.В. Яковенко, С.И. Гессен, Я.Н. Колубовский, Г.Г. Шпет и др. Приведем здесь два интересных отзыва: «Кружковой отсебятине г. Богданова всегда отдадут предпочтение перед замечательным и оригинальным русским философом Лопатиным. Философия Лопатина требует серьезной умственной работы, и из нее не вытекает никаких программных лозунгов...» (*Бердяев Н.А.* Философская истина и интеллигентская правда. — Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 18); «В свои студенческие годы я, специализируясь на философии в Московском университете, должен был по необходимости

ловеческой — жизни, был богат многообразием и непрерывностью последней и нашел ясное и развернутое выражение в философских текстах, — с «обычной для него прямотой и определенностью»[32].

В приведенных выше словах Лопатина о своем философском развитии обсуждается взаимосвязь и разность двух человеческих способностей — знать и верить (такова тема и первых публикаций философа). В области философии их спор решался Лопатиным однозначно в пользу знания и разума (см. предисловие ко 2-му изданию I части «Положительных задач...»), а поскольку разум человека, по Лопатину, «прирожденный метафизик», то решительное предпочтение отдавалось им рациональной философии (точнее, рациональной онтологии) перед религиозной философией. Так определилось отношение философа к философски-мировоззренческим построениям славянофилов, с многими из которых Лопатин был знаком с детства. Однако за этим выбором стоял также отказ рассматривать рационализм Гегеля (понимаемый Лопатиным в духе славянофилов и Вл.Соловьева, как оставляющий «разум опустошенным и лишенным всякого содержания») в качестве «вполне нормальной философии разума». Философия, как творческая работа человеческой мысли, берет свое содержание из идей безотчетных, отливая их в «ясные, отчетливые, с внутреннею очевидностью связанные между собою понятия рассудка». И если человеческий дух не обречен на вечный разлад с самим собою, то должно наступить время, когда разум «воспримет истину в жизненной полноте ее содержания». Тогда наступит окончательное примирение веры и разума. Но их пути к гармонии — разные, и философия должна сознавать это. Это сознание в то же время есть источник созидательного терпения.

слушать лекции Л.М.Лопатина и сдавать ему многочисленные экзамены. Я хорошо знаю, что, несмотря на свою личную близость с Вл.Соловьевым, Л.М.Лопатин всегда был абстрактно-метафизическим спиритуалистом типа Лейбница, Лотце, Тейхмюллера или Бергсона и всегда избегал не только всякой общественности и политики, не только всякой церковности, но даже и всякого теоретического символизма, который в те годы в России процветал, а в известных кругах был даже модой, и на методах которого я получал тогда свое первоначальное неоплатонически-шеллингианское образование. По причине этой абстрактно-метафизической позиции Л.М.Лопатин принадлежал к тем профессорам университета, которых люди, настроенные более общественно, называли "дикими"» (*Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 178).

[32] *Рубинштейн М.М.* Очерк конкретного спиритуализма Л.М. Лопатина. — Логос. М., 1911-1912. Кн. вторая и третья. С. 250.

В конце 80-х — начале 90-х годов в творчестве Лопатина выходит на поверхность исподволь и давно зревшая «этическая» проблематика (см. статьи «Теоретические основы сознательной нравственной жизни» и «Вопрос о свободе воли»). Здесь и в других работах этого периода Лопатин дает выражение существенным составляющим своего опыта, которые оказались чрезвычайно устойчивыми и были воспроизведены, с понятным различием в акцентах, в поздней работе «Неотложные задачи современной мысли» (1917). Речь здесь идет о самочувствии человека в окружающем его мире. «Теперь мы переживаем печальное, мрачное время ... время великого уныния и безверия...», порождающее «отвлеченную холодность взглядов, какую-то старческую осторожность при их выборе и проведении в жизнь, неспособность, при всех усилиях, найти вдохновляющие двигатели нравственной воли» (1889). При этом «... мы серьезно думали, что стоим у светлого завершения исторического процесса ... — благодаря «религии земного прогресса и культуры...», геоцентризму — сосредоточению всех человеческих целей на интересах земного существования». Поскольку катастрофические последствия такого умонастроения для Лопатина очевидны, ясно и то, что перед человеком встают вопросы «... о наиболее существенных для него реальностях: о его собственном будущем, о действительном смысле человеческой истории, о реальном смысле человеческого существования вообще, а через это и о коренных и действительных двигателях мировой жизни ...» (1917). Это жизненно важные вопросы — и религиозные, и философские; при этом Лопатин подчеркивает, что «возможность твердого нравственного миросозерцания всецело зависит от качеств и характера нашего общего понимания действительности». А это последнее — дело метафизики, философии, рациональной онтологии. Так пересекаются рациональная онтология и этика, и теоретический анализ «точки» их пересечения — живая душа философии Лопатина. Подготавливая фундамент для рациональной онтологии, философ занялся критикой существующих теорий об условиях объективности познания.

Вероятно, убежденность Лопатина в том, что задача утверждения осмысленности бытия может получить положительное решение, поддерживала его созидательную позицию в повседневной жизни. Непременно творческая природа человеческого сознания на всех его ступенях, сво-

бода и самодеятельность человека, возможность для него нравственного перерождения, субстанциальность человеческих индивидуальностей, бессмертие личности, наличие «творческой» причинности наряду с логической, объективность причинной связи, некая «иррациональность» бытия, пластичность жизни, нравственный характер мирового порядка, долженствующий восторжествовать над хаосом, внутренняя и независимая от нас живая связь всего существующего, неизбежность единения людей в Божественной любви, исключительно духовная природа мира и составляющих его «сил», возможность познавать мир — пробить брешь в собственном опыте, знать о «чужом одушевлении», сверхвременная и неисчерпаемая природа «субстанций», — таковы некоторые тезисы «конкретного спиритуализма» Лопатина, его шаги по пути оправдания мира.

С другой стороны, очевидно, что сама указанная «сверхзадача» философии Лопатина уходила своими корнями в толщу живого тогда старого «отеческого» быта, и тем глубже, чем ближе была предчувствуемая катастрофа.

«Философия утверждает реальность безусловного; но она утверждает также и реальность конечного мира. Отказавшись от какой-нибудь из этих истин, она одинаково уничтожает действительность», - писал Л.М. Лопатин (1883). — Ему оставалось только понятийно осмыслить эти утверждения, что он и попытался сделать в своей философии. Как знать, может быть, и небезуспешно.

«Как личность, Лев Михайлович представлялся человеком исключительного обаяния, которое невольно чувствовалось всеми. Основной чертой его духовного склада является безграничное благоволение ко всему живому. Полное любви, благожелательности и снисхождения созерцание бытия — вот основное, наиболее характерное для Льва Михайловича состояние его духа. ... Философия Лопатина немыслима без живого, полного любви и участия общения с людьми», — писал А.И. Огнев[33]. По его словам, в последние годы жизни философ был занят религиозно-философскими исследованиями. В ноябре 1919 г. Лопатин писал Н.П. Корелиной: «(...) Устали мы бесконечно, замучены страшно, и просвета нигде не видно. Это не значит, что его и в самом деле нигде нет. Опыт жизни научил меня, что в исторических событиях обыкновенно происходит не то,

[33] *Огнев А.И.* Лев Михайлович Лопатин. С. 11, 13.

что кажется наиболее вероятным и чего все ждут, а наступает нечто совсем неожиданное, о чем никто не думал. - Вера моя меня не покинула, хотя опирается она не на исторические, наглядные основания, а имеет религиозный характер. Я убежден, что все происходящее нужно, что оно представляет болезненный и мучительный процесс возрождения человечества (да, человечества, а не одной России) от задавившей его всяческой неправды и что приведет он к хорошему, светлому и совсем новому. Конечно, тут много трагического, но вольно же было современным нам, хмурым, серым и жизнелюбивым людям так основательно забыть, что жизнь человечества в ее целом, да и жизнь каждого человека, являет собою великую трагедию. И вот на этих хмурых жизнелюбцев обрушилось такое море трагедий, которых не изобразить и двадцати Шекспирам и которым и сам Шекспир далеко не всегда мог бы придать художественно-примирительную форму. Мне кажется, и это было нужно, нужно, чтобы поняли люди серьезность смысла жизни и строгую высоту ее задач»[34].

В марте 1920 г. Лев Михайлович Лопатин, по-прежнему живший в мезонине родительского дома — к тому времени сильно «уплотненного», — в своей «детской», заболел гриппом, осложнившимся воспалением легких, и 8 (21) марта скончался. Привычная для него жизнь была разрушена, и от наступившего холода и голода его не могли спасти ни барашковая шапка, ни толстый длинный шарф, ни галоши, которые он, по воспоминаниям друзей, носил иногда до середины лета...[35]

И.В.Борисова

---

[34] *Корелина Н.П.* За пятьдесят лет. - Вопросы философии. 1993. № 11. С. 118-119.

[35] Лев Михайлович был похоронен в ограде Новодевичьего монастыря рядом с братом Николаем и неподалеку от С.М., В.С. и П.С. Соловьевых. - Некролог «Памяти Л.М. Лопатина», написанный С. Аскольдовым, см.: Мысль. 1922. № 1.



ИЗБРАННЫЕ СТАТЬИ

ВОПРОС О СВОБОДЕ ВОЛИ

I

Условия свободной самодеятельности человека[1]

Я решаюсь еще раз обратить внимание Общества на вопрос, который здесь уже неоднократно подвергался обсуждению. Думаю, что извинением для меня послужит его бесспорная важность и для философии, и для психологии, и, наконец, для практической оценки наших жизненных задач. Эта последняя сторона вопроса делает его особенно жгучим. Ведь при рассмотрении проблемы о свободе человеческой воли дело идет не более не менее, как о самом существовании нашей нравственной личности. Каждый из нас, как бы ни были просты его цели в жизни, надеется в ней что-нибудь произвести, в какую-нибудь сторону видоизменить ее роковой ход, совершить в ней что-нибудь *новое* и от нас только зависящее — хотя бы для этого мы избрали очень тесную сферу деятельности. Так или иначе, мы считаем себя призванными к борьбе с внешним миром, к самобытному воздействию нашим разумом и волею на стихийное и беспощадное течение его явлений, — мы безотчетно смотрим на себя как на источник творческих сил, которые мы *можем* обнаружить, если серьезно захотим этого. Всякое *предопределение* идет вразрез с этим естественным самосознанием личности; ему более всего противоречит взгляд, по которому наше *я* — из самодеятельной противоположности внешней природе — превращается в ее страдательное продолжение, из свободного источника энергии — становится пучком процессов, во всех своих мельчайших подробностях предопределенных общею жизнию вселенной. А к этому взгляду детерминизм влечет с совершен-

[1] Реферат, читанный в заседании Психологического общества 3 апреля 1889 года.

ною неизбежностью.

Между тем вопрос о свободе очень труден. С незапамятных времен он вызывает нескончаемые споры, которые не приводят ни к какому положительному решению. Аргументы и защитников свободы человеческих действий, и ее отрицателей — детерминистов — очень убедительны, пока мы их не сопоставим между собою. Но едва мы начнем их сравнивать, окажется нечто неожиданное: доказательства и сторонников, и противников свободы представляются одинаково хорошо обоснованными. Эту особенность споров о свободе с замечательным остроумием обнаружил еще Кант, и легко проверить справедливость его суждения. Остановимся лишь на тех аргументах обеих спорящих сторон, которые имеют вид наиболее общий и представляются более других независимыми от каких-либо гипотетических предположений метафизического или психологического свойства.

Детерминисты говорят: предположение о свободе нарушает самое основное требование закона причинности. Это требование просто: всякое действие или всякое явление должно иметь предшествующую ему причину; каждое решение воли есть некоторое явление нашей внутренней жизни; следовательно, и акты воли вызываются причинами, заранее предопределяющими все их признаки. Это заключение неизбежно, и восставать против него значит отрекаться от всякой логики. А между тем для такого противоречия самоочевидной истине не существует даже и тех практических оснований, на которые обыкновенно так настойчиво ссылаются. Идея чистого произвола вовсе не предполагается нашими нравственными понятиями. Утверждают, что произвольность наших действий — единственная опора их вменяемости; на самом деле она представляет совершенное отрицание всякой вменяемости. По теории абсолютного произвола выходит, что человек в каждый данный момент может поступить как угодно, и это ему нисколько не помешает совершить в следующий момент прямо противоположное действие. Человек недавно святой сейчас может убить ближнего, через минуту опять вернуться к святости, а завтра сделать что-нибудь еще более мерзостное, чем сегодня; злодею ничто не препятствует немедленно выказать чудеса самоотречения, чтобы на другой день снова удивить всех ужасными преступлениями. Если мир *так* устроен, о какой еще толковать ответствен-

ности наших актов? Тогда все наши действия совсем случайны, они исчезают вместе с своим совершением и не выражают никаких неизменных признаков нашего внутреннего существа. За что кого-нибудь наказывать или зачем душевно сокрушаться о прежних грехах? Ведь тогда все в наших деяниях бессмысленно, именно потому, что все в них произвольно.

Защитники нравственной свободы на это отвечают: понятие свободы неизбежно подразумевается самым элементарным смыслом закона причинности. Закон причинности научает нас, что все существующее имеет достаточное основание для своего возникновения, т.е. порождено силою, действительно содержащею *полноту* условий его бытия. Но тогда никакая причина, которая сама есть следствие причины предшествующей, не есть причина *настоящая*, — ее причинный характер ей дан извне, она есть только продолженное действие раньше проявленной силы и вне связи с этим более ранним действием никакой реальности не имеет; отдельно взятая, она никак не может быть названа *достаточным основанием* данного события. А это значит, что бесконечный ряд друг друга порождающих причин есть совершенно призрачное объяснение для явлений современных. Мы просто устаем повторять в своем уме одни и те же отношения и отдаемся смутной надежде, что бесконечность как-то исправит то, чего не хватает каждому отдельному члену ряда. Мы совсем забываем, что если каждый такой член имеет реальность заимствованную, а не свою и если совсем нет того, откуда эта заимствованная реальность в последнем основании почерпается, — мы получаем, вместо бесконечного *причинного* ряда, ряд *бесконечно беспричинный*, т.е. открытую нелепость пред судом здравого разума. Итак, существуют некоторые *окончательные* причины в мире, которые сами в себе носят инициативу своих проявлений. Наше *я* принадлежит ли к числу таких причин, — самодеятельность и способность инициативы составляют ли наши свойства? Наше непосредственное сознание неумолкаемо свидетельствует об этом каждую минуту. Признаем это сознание за психическую иллюзию — и не только предписания этики, а и вообще всякое стремление к самостоятельному воздействию на жизнь теряют смысл. Ведь прежде, чем стремиться как-нибудь поступать, надо верить, что мы *можем поступать* вообще. Сами мы действуем или природа в нас действует,

— действует всем своим бесконечным прошлым, в котором мы никакого участия не принимали, — а мы только мимолетная форма актов, от века предопределенных? Если верно последнее, человек, думающий, что он что-то вносит в действительность своими решениями и личными усилиями, ничем не отличается от щепки в водовороте, которая вдруг возмечтала бы, что это ей самой захотелось так кружиться и метаться из стороны в сторону. Где фатализм, там нет места серьезным стремлениям к осуществлению нравственного идеала, а фатализм и детерминизм нераздельны.

Даже изложенные в таком общем виде, аргументы обеих сторон представляются очень вескими. Но уже Кант понял, что доказательная сила этих двух противоположных взглядов заключается во взаимных упреках, которые они один другому делают. Неизбежным предположением является одно из двух: или вопрос совсем неразрешим, или он просто поставлен односторонне и ложно, что и влечет за собою противоречивость всяких положительных ответов на него. Тогда он, очевидно, должен быть преобразован и перенесен на другую, более широкую почву, которая допускала бы его разрешение в примирительном духе.

Из этого сознания возникает целый ряд примирительных построений, которых особенно много появилось в нынешнем столетии и конце прошлого. При всем их разнообразии их можно, как мне кажется, разделить на два общие типа. Один можно назвать *сократовским* (потому что Сократ первый высказал его основную мысль, хотя и не тем языком, каким выражают ее, напр., Фулье во Франции или гр. Л.Н. Толстой у нас), другой — *канто-шопенгауэровским*.

Мыслители сократовского типа рассуждают так: свобода есть синоним *разумности*. Свободно лишь то существо, которое одарено разумом, т.е. в котором живет способность отвлеченных идеалов и принципов. Наши идеи нельзя считать только чисто субъективными и страдательными состояниями нашего сознания. Как и всякие другие состояния души, идеи стремятся к реализации вовне, идеи — это действительные силы, и их влиянием человек освобождается от порабощения низшим влечениям своей природы; такую свободу человек получает в познании. Нельзя знать что-нибудь за хорошее и поступать как раз противно этому. Нравственное совершенство является прямым ре-

зультатом мудрости. Зло есть невежество, непонимание истинных условий счастия, — плохой расчет. Подлинная сила этики — в познании, на нем и надо ее обосновывать.

Пределы моего сообщения не позволяют мне долго остановиться на разборе этой теории. Укажу ее главный недостаток: она обходит вопрос, вместо того, чтоб его решать, — в том, что она представляет верного, она описывает факт, вместо того, чтобы объяснить его значение. Она вся опирается на ту психологическую истину, что мотивы идеальные могут победить мотивы чувственные, что человек, однажды решившийся следовать предписаниям своего нравственного сознания, может оказаться совершенно неуязвимым для самых настоятельных побуждений своего эгоизма. Бесспорно, это бывает так; но ведь все дело в том — что же это означает? Допустим только, что все процессы нашего ума представляют неизбежный продукт механических процессов в нашем мозгу — и ничего более, и все нравственные противоречия детерминизма возвращаются в полном объеме. Тогда все акты нашего духа окажутся предопределенными автоматическим ходом природы, наше *я* превращается в иллюзию нашего сознания, все наши старания совершить что-нибудь зависящее только от нас и без нашей самодеятельности невозможное — являются призрачными. Фатализм с его убийственным влиянием на энергию нравственной воли получает полное торжество. Напротив, припишем нашему *я* способность самопочинного воздействия на содержание нашей мысли — и картина меняется совершенно. Идеал, нами преследуемый, будет действительным продуктом нашего творчества; наша личность явится реальным источником наших актов, понятие о долге получит глубокое оправдание в условиях человеческого бытия. Что же видим? Теория, отождествляющая свободу с разумностью, допускает *два* толкования — прямо противоположные и притом вполне обусловленные тем, признаем мы свободу воли или ее отрицаем. Эта теория мечтает примирить враждующие партии в некотором среднем решении вопроса. Но средство, ею употребляемое, слишком просто: она отворачивается от задачи и тем думает уничтожить ее трудность.

Гораздо глубже и оригинальнее в философском отношении другая теория — родоначальником которой был Кант и которая свою последовательную и окончательную обработку получила в системе Шопенгауэра. Если освободить

ее от гносеологических предпосылок Канта (с которыми она в необходимой связи не находится, чему доказательством служит тот факт, что ее иногда проповедовали вовсе не кантианцы, напр., в Германии Шеллинг или у нас В.С.Соловьев, усвоивший ее, по крайней мере, в отрицательных последствиях в своей «Критике отвлеченных начал»), то ее общий смысл состоит в следующем: необходимость никак не исключает свободы, напротив, *подразумевает* свободу как свое подлинное основание. В самом деле — когда начинаются необходимые отношения между явлениями и когда делается возможным существование необходимых законов природы? Лишь тогда, когда уже даны силы, устанавливающие неизменные признаки явлений и общее направление их развития, — без этого не было бы и никаких законов. Поэтому можно сказать: явления в своем ходе подчиняются строгим законам, но эти законы, совокупность которых составляет феноменальную необходимость всего совершающегося, в свою очередь всецело зависят от действия изначальных сил, их создающих и поэтому в отношении к ним свободных. Напр., механические законы природы могут прилагаться тогда только, когда даны непроницаемость, инерция, протяженность тел. Но непроницаемость, инерция, протяженность не порождаются сами предшествующим механическим процессом, а наоборот, всякий такой процесс впервые условливают. Существование этих коренных свойств вещества есть нечто первоосновное, данное от века. Акт, полагающий их реальность, — припишем ли мы его многим деятелям или единой мировой сущности — *воле*, как думал Шопенгауэр, — в отношении к вытекающей из него необходимости *творчески-свободен*, или *самопочинен*. Действительность феноменальная (в наблюдаемом мире), хотя бы она в мельчайших явлениях своих осуществляла роковые законы механического сцепления движений, предполагает действительность умопостигаемую (ноуменальную), которая утверждает феномены в их бытии и качествах и поэтому совершенно независима от господствующей в них необходимости. Что верно о всей вселенной, то справедливо и о каждом человеке. С одной стороны, человек — раб своего характера, он всецело подчинен своим стремлениям и свойствам, он не может изменить коренного направления своей воли и отвечает на все внешние возбуждения сообразно с ним. Но человек не только явление во времени и пространстве; как и везде,

внутри его живет умопостигаемое существо, и оно-то и составляет основу его личности. Прирожденный характер человека есть феноменальное выражение вековечного и свободного акта, который совершает его сверхчувственное *я*; этим объясняется, что люди могут чувствовать свою виновность даже и тогда, когда они знают, что не могли бы поступать иначе. Детерминизм не противоречит свободе, потому что внешняя необходимость явлений, хотя бы она захватывала все совершающееся на свете, нисколько не исключает внутренней свободы сил, которые в эти явления облекаются.

Повторяю, рассматриваемая теория производит большое впечатление своею оригинальностью, и бесспорно она представляет одно из самых блестящих и прочных созданий Кантовского гения. По моему глубокому убеждению, в ее общей точке отправления выражается очень важная метафизическая истина, которая одна может доставить руководящую нить в лабиринте безысходных противоречий, которые издавна разделяют метафизиков различных оттенков. Но когда обратимся к ее нравственному смыслу, наше суждение значительно поколеблется. Ее односторонность и неполнота сразу бросаются в глаза. Кант выставил свое учение об умопостигаемом характере как решительный противовес нравственному фатализму, он надеялся им спасти идею долга и вдохновенное стремление к воплощению в жизни нравственного идеала; на деле, конечно, был более прав Шопенгауэр, когда обратил его в фундамент своего безотрадного пессимизма. Фатализма Кант нисколько не устранил, он только придал ему вид чрезвычайно мучительный. Его теория не оправдывает самого главного — способности человека стать другим и дать новое направление своей воле. С этой точки зрения нравственные предписания только дразнят человека, раскрывают перед ним его падение, но ничем помочь ему не могут; вся жизнь превращается в какое-то представление марионеток, бессмысленно повторяющее величавую драму, от века совершившуюся в безвременном умопостигаемом мире. Кант всячески уклоняется от этого вывода, но он неизбежно следует из его основных предположений. Картина выходит настолько мрачная, что даже и сам Шопенгауэр не мог на ней серьезно успокоиться: он разрушает свою теорию в самом существенном пункте, признав возможным абсолютное самоотречение личности от своей злой

воли.

Итак, попытки средних, примирительных решений в своих результатах оказываются неудачными. Вопрос о свободе сохраняется для философской мысли в своей полной неприкосновенности и, нужно прибавить, в своем своеобразном *трагизме*. Действительно, его можно назвать *трагическим* вопросом в философии; уже более двух столетий во всех спорах, сосредоточенных вокруг него, происходит коллизия двух интересов, одинаково серьезных для нашего ума: теоретический интерес заставляет горячо отстаивать распространение закона причинности на все явления мира; практический — принуждает нас защищать самодеятельность человеческой личности. Отрицание причинности есть отрицание знания; отрицание свободы есть отрицание нравственной жизни. Выходит, что мы одним интересом должны непременно пожертвовать другому, и от нас зависит, какой из двух мы выберем. Можно ли считать такое положение нормальным и окончательным?

Если б это было так, человеческое сознание оказывалось бы осужденным на вечное противоречие с собою при рассмотрении вещей, наиболее для него важных. Такой печальный вывод можно было бы сделать лишь в том случае, если б все возможные попытки к положительному разрешению противоречия были уже наверное испробованы. А как доказать, что все мыслимые возможности в какой-нибудь сфере исчерпаны до конца? Не основывается ли все противоречие на одном недоразумении — хотя и укоренившемся, но все-таки устранимом? Достаточно ли правильно и широко понимаем мы интересы разума и нравственного чувства? И если нет, то где искать источник недоразумения — в нашем ли представлении о законе причинности, изгоняющем из мира всякий призрак свободы, или в нашем понимании требований нравственного сознания? В какую сторону придется главным образом обратиться, при некотором размышлении заметить нетрудно. Правда, вульгарная теория безразличного произвола (liberum arbitrium indifferentiae) выражает смысл нашего нравственного самосознания только очень грубо и приблизительно. Но все же без идеи о самодеятельности нашей воли нравственная жизнь немыслима, и мы не ошибаемся в нашем практическом интересе, когда стремимся ее оправдать во что бы то ни стало. Напротив, наше понимание закона причинности должно вызывать невольное сомнение хотя

бы ввиду того факта, что сторонники свободы также ссылаются на закон причинности, и ссылаются с полным логическим основанием.

Как представляем мы себе причинную связь вещей? Каждое явление предполагает неизменно предшествующее ему явление или совокупность явлений как условие своего происхождения. И это касается не только общего существования каждого данного явления, но и всех его малейших признаков, как по их количественному, так и по качественному содержанию. Все признаки явления — как и оно само — предопределены предшествующими условиями по неизменным законам природы. Это верно и о камне, падающем с крыши, и о самом сложном человеческом действии. Закон причинности есть закон неизменного единообразия в последовательности явлений, — вот определение, которое теперь наиболее распространено и с которым редко решаются спорить.

Известный английский логик Бэн сделал к этому определению — чисто формальному — очень важное добавление: он объявил, что закон причинности есть просто физический закон сохранения энергии. Как ни странен с первого взгляда этот неожиданный переход от самого общего и коренного закона нашего ума в область физики, Бэн, по моему мнению, был совершенно прав, когда на него отважился. Ведь единообразная последовательность явлений только тогда и понятна, когда мы предположим существование их неизменного субстрата, всегда одаренного одним и тем же количеством движения, которое совершается по одним и тем же законам; и наоборот, если мы такой субстрат признаем, неизменное единообразие в последовательности феноменов природы является из него неизбежным следствием. Эти соображения бросают яркий свет на происхождение современного понятия о причинности: *оно извлечено из данных физики*; его подлинная опора есть механический закон сохранения движения, поставленный в основу объяснения законов природы еще со времен Декарта; его научное подтверждение можно найти лишь в явлениях вещественного мира, и оно по аналогии только переносится на явления жизни и духа.

Но ведь закон причинности — со всеми своими требованиями — существовал в человеческом уме гораздо ранее возникновения научной физики. И самый грубый дикарь, и едва начинающий сознавать ребенок понимают вопрос:

почему? и не могут мыслить действий без деятелей, их производящих. Это непосредственное, от ума неотделимое представление о причинности совпадает ли с нашим физическим понятием о ней? Слишком ясно, что прирожденный здравый смысл людей и современное миросозерцание в этом пункте значительно расходятся. Недаром некоторые знаменитые мыслители нынешнего столетия пытались серьезно утверждать, что закон причинности имеет сравнительно недавнее происхождение в человеческом уме, что теперь даже большинство еще и не подозревает его полновластности над природою. Между тем человеческие племена на самой низшей, мифологической стадии своего духовного роста — разве отрицают закон причинности или ограничивают его применение? Для них весь мир представляет замкнутую систему духовных деятелей, которые своею волею направляют все его явления, которые то враждуют с человеком, то любят его и сообразно с этим то его наказывают, то награждают. При этом идее об единообразии явлений, конечно, места нет; но причина для них указывается совершенно определенно: она полагается в творческой деятельности духов, наполняющих вселенную. Древние мексиканцы последний день каждого века своей эры проводили в несказанном страхе, — опасаясь, что на следующее утро солнце не взойдет совсем. Но при этом они вовсе не думали, что такое несчастие разразится без причины; они боялись только, что их свирепое и ревнивое божество внезапно решит, что людям существовать довольно, и уничтожит всякую жизнь на земле. Они предвидели *причину* ожидаемой катастрофы, хотя, бесспорно, в них представление о прочности мирового строя было очень слабо.

Очевидно, общечеловеческое понятие о причинности гораздо *шире* современного физического понятия о ней и вовсе не включает непременной мысли об абсолютном единообразии феноменов природы. Весь смысл этого понятия в следующем: всякая действительность предполагает *силу*, в ней действующую, — утверждающий ее *акт*, ее производящее *усилие*; всякая *проявленная* энергия подразумевает предшествующую *мощь* такого проявления, как объяснял причинную связь еще Аристотель. В прирожденном каждому уму законе причинности ничего, кроме этого, и не утверждается: мы должны искать *деятеля* — раз дано *действие*. Не может быть никаких сомнений, что такое

понятие о причинной связи не только общее современного философского представления о ней — оно отличается и другим характером. Характер физической причинности *консервативный*; в ней всякое движение понимается как простое продолжение или сохранение движения прежнего, причем новая форма движения является неизбежным логическим следствием предшествующей формы по необходимым законам механики. Характер причинности в обыкновенном понимании людей по преимуществу *творческий*. Причина есть то, что *действует — производит, вновь рождает следствие*, — что переводит его из состояния чисто *потенциального* в *актуальное*.

Что физическая причинность удовлетворительно объясняет огромную область наблюдаемых явлений — об этом не может быть спора. Но вот вопрос первостепенной важности и для философии, и для судьбы всего знания: правда ли, что мы должны исключительно ограничиться физическим толкованием причинной связи и совсем отбросить ее общечеловеческое понимание как отношения *творческого*, признав его за чистую иллюзию, хотя бы и прирожденную нашему разуму? В этом весьма дозволительно сомневаться, и для того существуют побуждения очень серьезные.

Я не буду долго останавливаться на понятии о сверхчувственной основе мира, которого мне уже пришлось коснуться при изложении кантовского взгляда на свободу. Скажу только, что какую-нибудь метафизическую основу действительности (будь она трансцендентна или имманентна Вселенной, — будь то непознаваемое Герберта Спенсера, или бессознательное Гартмана, или воля Шопенгауэра, или, наконец, личное Божество верующих людей) должен принять всякий, кто не хочет считать весь свет за свою собственную галлюцинацию. Между тем слишком очевидно, что сверхфеноменальная основа мира не может находиться к вещам в отношении явления неизменно предшествующего к явлениям последующим, — хотя бы ввиду того простого соображения, что мировая основа, по самому понятию своему, не есть явление, а то, что бытие всех явлений условливает, *творчески полагая* их признаки и отношения. Однако я обращу Ваше главное внимание на сферу действительности, несравненно более к нам близкую, — даже самую близкую и реальную для нас, потому что всякую другую реальность мы только чрез нее и знаем, — на область явлений нашего духа. Рассматривая их ко-

ренные свойства, мы скоро убедимся, как трудно обойтись при их объяснении без предположения о творческих причинных связях и как бессильны в отношении к ним все физические аналогии. А в идее *творчества*, как увидим, лежит прямой и ясный путь к положительному решению вопроса о свободе деятельного начала в человеке.

Если сопоставим основные признаки причинности физической (или механической) с непосредственно наблюдаемыми качествами духовной причинности, получим следующие весьма важные пункты различия. Всякий чисто механический процесс характеризуется: 1) полною определенностью причины по количеству и природе входящих в нее элементов, ее количественным равенством следствию (если брать причину и следствие в строгом смысле слова, как предшествующее и последующее состояние материи), *логическою неизбежностью* именно данного следствия, т.е. вообще абсолютною *предопределенностью* причинных связей; 2) совершенным равнодушием действующей силы (движения) к идеальному смыслу и качеству проходимых ею форм (т.е. отсутствием телеологического принципа). В жизни духа непосредственному опыту открываются прямо противоположные признаки. В духовной деятельности мы усматриваем: 1) сравнительную внутреннюю *неопределенность* причин; когда, напр., в ряде сложных действий мы осуществляем какое-нибудь общее наше намерение, — индивидуального характера этих действий никак нельзя с геометрическою очевидностью вывести из содержания намерения; в области духа действующая сила не только меняет случайную для нее форму: в ней присутствует момент творческого самоопределения; она *действительно* порождает *новый* акт, при котором причина соответствует действию, но не тождественна ему; 2) мы замечаем преимущественно *качественный* характер порождаемых духовною причинностью следствий; от своих действий мы требуем прежде всего *смысла*, т.е. сообразности с нашими целями. Итак, если всякую причинную связь вообще можно представить как некоторый переход *потенции* в *акт*, очевидно, что в сфере духовных явлений этот закон имеет иное значение, чем в сфере вещественной. В этой последней он имеет только относительный смысл. В природе физической каждое предшествующее явление представляется столь же законченным и актуальным, как и последующее: вся сила, в нем действующая, в нем обнаружилась и вылилась. Эта

сила меняет случайные формы, и постороннему наблюдателю формы предшествующие кажутся *потенциями* форм последующих. Однако такое различие не касается их внутреннего существа: в предшествующих формах ровно столько силы, сколько и в последующих, — в мире физическом все дано однажды навсегда, и запас материи, и запас движения; в нем ничего действительно *нового* не возникает. Совсем в другом виде мы воспринимаем жизнь духа. Сила творчества есть его глубочайший признак: дух сам в себе, в своей внутренней действительности есть потенция или *мощь новых* проявлений или *новых* актов, непрерывно расширяющих конкретное содержание его бытия. Основное свойство материи — инертная эквивалентность при внешней подвижности; основное свойство духа — способность действительного развития. Из этого можно видеть, что понимание причинности, которое мы назвали *общечеловеческим*, — как справедливо указывали Фихте, Мэн де-Биран и многие другие, — почерпнуто из недр нашего самосознания, и что, отрицая прямые показания нашего внутреннего опыта о природе нашего *я*, мы наносим неисцелимый удар самому коренному, всякое знание предупреждающему закону нашей мысли [1].

Таким является *общий* характер духа для непосредственного самочувствия. Таким он остается и во всех частных формах и стадиях духовной деятельности. Присутствие творческой силы обнаруживается для нас во всех актах — и нашего воспоминания, и воображения, и мышления, и воли. Но он сказывается и в такой области, в которой мы прямо не сознаем своей самодеятельности, — я разумею *бессознательное*, говоря точнее — *сверхсознательное* творчество нашей души. Формы его проявлений бесчисленны, но мы остановимся на самой грубой и непосредственной — на восприятиях нашей чувственности.

Ощущения зрения, слуха, осязания и т.д. можно ли рассматривать как простой механический результат внешнего механического процесса? Для человека, сколько-нибудь опытного в психологических исследованиях, ответ непременно должен быть отрицательным. Во избежание всяких недоразумений я *настоятельно* повторяю, что говорю тут об ощущениях в их особенной психической природе, — а

---

[1] См. дополнение 1.

вовсе не о процессах во внешнем мире и в нашей нервной системе, которые их возникновению предшествуют и вполне механически объяснимы. Я говорю не о колебаниях эфира или воздуха, не о молекулярном движении атомов нерва, приводящих внешнее раздражение к нервным центрам, не о движении в этих центрах или в той более утонченной среде, необходимость признать которую недавно так остроумно доказывал здесь один из наших сочленов; я говорю не о механическом коррелате ощущений, а о том, для чего этот коррелат является коррелатом, — положим, о том зеленом пятне, которое после очень сложных физических процессов и вне и внутри нашего организма вдруг является в поле нашего зрения. Механическое движение атомов по механическим законам может породить только другое, эквивалентное движение атомов. Между тем в зеленом пятне не усматривается ни атомов, ни движения, зато замечается нечто такое, чего в атомах нет, — *зеленая окраска*, тогда как всякому известно, что физические атомы сами по себе никакого цвета не имеют. Очевидно, зеленое пятно по всем своим признакам представляет что-то абсолютно инородное сравнительно с теми перемещениями атомов, которые определяют момент его появления, и его никоим образом нельзя рассматривать как механическое продолжение этих перемещений. Поэтому Дюбуа Реймон был глубоко прав, когда утверждал, что в возникновении самого первого, самого элементарного ощущения мы получаем такой факт, для истолкования которого механическое воззрение не имеет объясняющих данных.

Что же это значит? В объяснении самых элементарных феноменов психической жизни механический принцип оказывается бессильным; мы не можем даже вообразить себе такого взаимодействия от века существующих бессознательных элементов, из которого с логическою очевидностью вытекали бы наши ощущения в их специфических качествах, т.е. в их цветности, звучности и т.д. (конечно, если не считать вполне достаточным объяснением учение Лейбница о монадах, бессознательно отражающих всю вселенную, и о предустановленной гармонии — или еще менее понятную теорию Кцольбе, с его мировою душою, — не говоря уже о том, что оба эти мыслителя не разрешают вопроса, а только отодвигают его в неопределенное прошлое: ибо вопрос об источнике качественного разнообразия наших представлений и ощущений остается и для них).

Между тем наши психические состояния суть явления совершенно реальные; как я уже говорил, они даже реальнее для нас, чем все другое: обо всем остальном мире мы судим на основании того, что воспринимаем в себе. А всякое явление имеет причину. Назовем причину ощущений в их своеобразной природе *психическою силою*, не предрешая заранее, есть ли эта сила нечто отдельное от физического субстрата вещей или — по предположению очень распространенному, но гораздо более туманному — и она, и вещество только две параллельные стороны в проявлении одного общего неизвестного X, лежащего в основе всего мира. Является вопрос: в каком причинном отношении находится психическая сила к своим продуктам — ощущениям?

Слишком ясно, что тут мыслимо одно творческое отношение, т.е. мы здесь имеем дело с продуктами, непрерывно вновь возникающими, а не с простою перестановкою качественно и количественно неизменных элементов. Пока совсем нет внешних возбуждений, наше сознание ничем еще не наполнено и ничего в себе не содержит. Едва возбуждения начались, психическая сила отвечает на каждое из них специфическим, самобытным актом восприятия, и эти акты постепенно образуют материал для ее дальнейшей деятельности. Иначе мы не можем себе представить действие внешнего мира на наше сознание. Дух не есть существо только страдательное, даже в его чувственной восприимчивости; мы не имеем понятия, каковы те несознаваемые процессы, которыми условливается в нашей душе происхождение отдельных ощущений, но мы неизбежно должны признать, что это процессы характера творческого. Косвенное тому подтверждение находим в следующем: мы можем с очевидностью определить скорость и направление движения какой-нибудь массы из условий его возникновения, если они нам даны; любое механическое движение нам понятно во всех его признаках и может быть в малейших подробностях предсказано a priori, если нам известны его причины. Но мы можем иметь очень ясное понятие об общей природе психической силы, самое точное знание о световых колебаниях эфира и строении нервной системы — и все-таки мы никогда не будем в состоянии с очевидностью вывести, почему на одни колебания сознание отвечает ощущениями красного цвета, на другие, положим, желтого. От чего зависит такая невозможность,

объяснить нетрудно. A priori выводимо только то, что во всей полноте своего содержания допускает отчетливое логическое определение. Но попытайтесь указать отчетливый логический признак, которым восприятие красного цвета отличается от восприятия желтого. Во всех наших психических состояниях мы имеем нечто непосредственное, прямо данное, в своей внутренней индивидуальности неопределимое. В этом отношении творчество нашей чувственности вполне совпадает со всеми другими видами духовного творчества, между прочим, с творчеством художественным. Мы можем очень хорошо знать общий замысел художника и все-таки никогда не сумеем, отправляясь от него, геометрически построить живые, в своей непосредственной конкретности бесконечно содержательные подробности его произведения. Логический анализ здесь бессилен, — здесь нужно повторить самый творческий процесс; но мы можем понять внутреннюю сообразность замысла и художественного создания, когда оно стоит уже пред нашими глазами. Так бывает и при обсуждении явлений психической жизни вообще: до известной степени мы способны указать их внутреннюю соответственность с теми мотивами, которые их вызвали; но дальше этого мы идти не в состоянии: там начинается уже область творчества.

Таким образом, непосредственное творчество нашего духа является основою и почвою, на которой постепенно развиваются все явления нашего сознания. (Напомню по этому поводу превосходные исследования Вундта, показывающие, что нашим чувственным восприятиям предшествуют очень сложные процессы сопоставлений и умозаключений, созидающие в своем результате идеальные концепции, весьма отличные от первоначального материала этих процессов.) Это непосредственное творчество в области ощущений и чувств, несомненно, не находится ни в какой зависимости от усилий и свободного выбора нашего индивидуального сознания. Пока никаких ощущений не дано, не может возникнуть и то, что мы называем своею личностью. Творческие процессы, образующие мир непосредственных восприятий, для нас безотчетны и несознаваемы, их порождения представляются нам невольными и полученными извне, они сами никогда не попадают в наше сознающее *я*, и мы ни в чем не чувствуем себя настолько подчиненными и страдательными, как в нашем восприятии внешней нам реальности. Как примирить это чувство

индивидуальной принужденности с внутреннею свободою всякого творчества? Кто является носителем и вершителем этих безотчетных творческих действий — наше ли высшее *я*, о котором говорят Гелленбах, Дю-Прель или современные французские исследователи раздвоения личности? Или эти процессы абсолютно бессознательны *сами в себе*? И если последнее верно, в чем они совершаются — в едином ли всемирном субстрате всякой психической жизни, как думает Гартман, или этот субстрат индивидуализировался в каждом отдельном сознающем существе, как предполагал Фихте младший? Отчего эти процессы так привязаны к физическим условиям и так единообразны в существах, одинаково организованных? Все это вопросы чрезвычайно трудные, соприкасающиеся с самыми коренными задачами метафизики, и они уклонили бы нас слишком далеко от нашего предмета. Для нас достаточно того общего вывода, что психическая жизнь уже в самых зачатках своих не допускает механического объяснения и непременно предполагает, как свое условие, элемент творчества [1].

Но должны ли мы так и ограничиться признанием только безотчетных творческих процессов, без которых ничто психическое не может быть введено в круг психического бытия, а во всей сознаваемой нами последовательности душевных актов видеть лишь отраженное повторение механических, во всех частях предопределенных процессов, совершающихся в наших мозговых центрах? Присутствует ли в нашей духовной жизни творчество, сознаваемое нами как таковое? Что скажем мы о тех актах нашего духа, которые мы сами *совершаем*, которые мы переживаем как *свои*, о которых мы с непобедимою очевидностью *прямо знаем*, что их действительность исключительно от нас зависит? Эти акты относятся не только к нашей деятельности во внешнем мире, они глубоко охватывают всю нашу внутреннюю жизнь, — они выражаются и в решениях нашей воли, и в художественных созданиях нашей фантазии, и в сложных умозаключениях нашего разума. Когда я выбираю между двумя возможными действиями, я знаю, что это *я* делаю выбор, что он возможен для меня в обе стороны, что я предпочитаю одно другому собственною властью, а не каким-нибудь непреоборимым внушением внешней мне силы. Я об этом не из каких-нибудь отвлеченных основа-

[1] См. дополнение 2.

ний догадываюсь, — я это непосредственно в себе вижу. Когда я о чем-либо думаю, я знаю, что течение моих идей зависит от меня, что мысли мои не сами собою проходят в моей голове (тогда бы я только грезил), но что я *сам* их направляю к решению той или другой задачи, ничем не понуждаемый. Точно так же художник создает образ не только по одному непосредственному и безотчетному наитию (хотя такое наитие есть необходимый элемент художественного творчества), но и по свободному избранию средств, отвечающих поставленной цели (в этом заключается техника художественного процесса). Можно ли эту непосредственную очевидность нашей самодеятельности, эту прямо усматриваемую неизбежность наших *усилий* (т.е. *новых* проявлений нашей энергии) считать за простой мираж нашего сознания?

Это пробовали доказывать с давних пор, — такой взгляд и в современной психологии надо считать господствующим. Еще Спиноза утверждал, что если камень одарить сознанием, то он наверное думал бы, что падает на землю по собственной охоте, что чувство свободы представляет исключительный продукт нашего неведения тех причин, которые во всех мельчайших подробностях предопределяют содержание наших поступков. Однако против такого отрицания, которое обосновывается обыкновенно или общею ссылкою на закон причинности, или какою-нибудь предвзятою психологическою теориею, или гипотетическими предположениями чисто метафизического свойства, — можно представить соображения очень важные. И прежде всего, нужно указать на *общую немыслимость* обмана в нашем сознании психических явлений. Мы можем ошибаться в их отвлеченном толковании и оценке, но не в их фактической наличности или непосредственно данных качествах, — по той простой причине, что наши психические явления только в нашем сознании и существуют, и больше их *нигде нет*; стало быть, *как* они в сознании даны, такова и их *единственная* действительность. Это — истина огромного значения, и пренебрежение к ней влечет к неисправимым заблуждениям в психологии. Между внешним миром и нашим познанием стоит преломляющая призма всей нашей душевной жизни и своеобразных способов нашей чувственной восприимчивости. Внешнюю природу мы знаем только чрез *психические значки* (наши ощущения), и они легко вводят нас в иллюзию; но эти значки мы

воспринимаем такими, каковы они на деле. Когда человек с отрезанною рукою чувствует неудержимую потребность почесать ее, он ошибается не в своем ощущении зуда, а в своем невольном забвении того, что руки у него нет. Что справедливо о всех психических явлениях вообще, то вполне прилагается и к нашему самочувствию своей деятельности. Между нашею волею и нами нет никакой призмы, она не есть что-нибудь вне нас лежащее, что мы должны были бы воспринимать в пассивном ощущении, — подобно тому, как мы ощущением осязания воспринимаем укол булавки или в ощущениях света — колебания эфира. Мы испытываем наши психические акты только через то, что *совершаем их*. Мы *не ощущаем* нашу мыслящую деятельность как что-то внешнее, а просто *мыслим*, мы *не воспринимаем* нашего хотения, а *хотим*. Это ежеминутно говорит нам внутренний опыт, и его показаний нельзя заглушить никакими софизмами. В этой неизбежности внутреннего переживания актов для их психического усвоения, может быть, коренится трудная возобновимость чисто активных состояний нашей души в нашей памяти: мы часто искренно готовы извинять наши прошлые проступки несчастным стечением обстоятельств даже и тогда, когда в момент их совершения имели ясное сознание их добровольности. Что касается сравнения Спинозы, то оно, конечно, гораздо более остроумно, чем основательно. Мы не знаем, что думал бы камень о своем падении, если б сознавал себя; но в нас происходит очень много явлений, причин которых мы не знаем и все-таки своему произволу их не припишем. Когда у кого-нибудь судорогою сводит ногу, он может не иметь никакого понятия о причинах, вызвавших неожиданное сокращение в его мускулах; но, конечно, он никогда не подумает, что судорога произошла с его доброго согласия. Потеряв равновесие, мы падаем по тем же законам, как и камень; но ни одному здоровому человеку не придет в голову, что он падает добровольно, хотя бы он совсем не знал законов тяготения, а тем более причин, порождающих их всеобщее господство.

Другое возражение против гипотезы самообмана в объяснении нашего деятельного самочувствия можно назвать *априористическим*. Если откинуть всякое представление о деятельном элементе в нашем сознании, оно не только обращается в сплошную, совсем беспредметную галлюцинацию, — оно при этом выпадает из всех возможных логи-

ческих категорий, оно становится понятием совершенно неопределимым, бессодержательным, себе противоречащим. Подробное обсуждение этого вопроса отвлекло бы нас далеко, я сделаю лишь самые общие указания: когда *некому* сознавать или *нечего* сознавать, очевидно, не может возникнуть и никакого *сознания*. Всякое сознание есть внутренне усматриваемое соотношение того, что в нас сознает, к тому, что не есть оно, иначе говоря — субъекта и объекта, принципа внутреннего и принципа внешнего. Никакое сознание немыслимо без сознающего и сознаваемого как двух необходимо друг друга предполагающих терминов. Как же определить отношение этих терминов между собою? Очевидно, оно мыслимо только в форме *взаимодействия*. Чтобы акт сознания состоялся, нужно возбуждение сознающего центра, как действие извне, нужно, далее, *усвоение* этого возбуждения, как действие, идущее изнутри. Иначе дело происходить не может — всякое действие на что-нибудь предполагает *противодействие* со стороны, действию подлежащей. Чем бы ни выражалась реакция сознающего субъекта на впечатления внешнего мира — простым актом внимания, или сопротивления, или внутреннего одобрения, или, наконец, страдания и отвращения, — во всех случаях факт сознания подразумевает самодеятельность субъекта, отвечающую на содержание внешнего мира, им воспринимаемого. Всякое сознание неизбежно есть усмотрение себя как центра деятельности, в отличие от всего, что к сфере нашей деятельности не принадлежит. Это усмотрение может иметь различные степени ясности, но сущность его всегда одна и та же. А ведь это значит, что сознание предполагает самодеятельность как свое совершенно неустранимое условие и как свое *подлинное* (а не мнимое только и *кажущееся*) содержание. Нельзя воспринять чужую силу, не испытав своего ей сопротивления. Сознающему существу нечего больше сознавать (ибо *самосознание* есть уже результат сознания), кроме своего взаимодействия с другими существами, — а могло ли бы оно воспринять взаимодействие, если бы в его сознании не встречались две реальные деятельности? И мы в самом деле сознаем в себе и силу внутреннюю, как нашу собственную, творческую (от себя начинающую действия) мощь, и силу внешнюю, как то, что эту мощь парализует и останавливает; и для нас вполне ясно, что чувство принуждения, насилия совершенно немыслимо без чувства нашей

свободы, нашей способности самопочинных действий, — пока принуждение отсутствует. Без лежащей в нас внутренней самобытности мы не могли бы и подозревать реальности и внешности нас окружающего мира, он представлялся бы нам чредою бессамостных призраков, как превосходно показал Шопенгауэр. Прибавлю к этому, что в таком случае никакое глубокомыслие не смогло бы отчетливо ответить: чем было бы тогда сознание и как было бы оно возможно?

Конечно, аргументы этого рода должны показаться абстрактными. Но нельзя не согласиться — плохой признак для философской гипотезы, когда ее последовательное приложение к предмету приводит к понятиям, которых нельзя выразить ни на каком человеческом языке и никакими логическими способами нельзя мыслить. А именно это происходит с отрицанием самодеятельности нашего сознания. Впрочем, существуют и более простые, чисто фактические доказательства совершенной непригодности теории механического детерминизма к объяснению сознательной душевной жизни. Одним из главных между ними надо считать присутствие *целесообразности* в наших душевных актах.

Остановимся на той области духовного творчества, которой по преимуществу приходится приписывать характер внутренней необходимости, — на наших познавательных процессах. В то же время их бесспорным признаком является глубокая целесообразность. Разум всегда стремится к раскрытию, обоснованию, доказательству им усвояемой истины, — в этом единственный жизненный двигатель всякой теоретической деятельности. Одинаковая целесообразность господствует и в обыденном, житейском употреблении нашего ума. Ведь даже в тех случаях, когда мы нашими умственными силами злоупотребляем и внушаем заведомую ложь, мы и тогда поступаем целесообразно, ибо направляем все наши усилия к тому, чтобы наш обман восторжествовал. Между тем — что предполагает всякая целесообразная деятельность? Она неизбежно подразумевает два одинаково необходимых элемента: 1) наличность цели, т.е. общей идеи желательного результата действия; 2) полную независимость целесообразно действующей силы в выборе средств и путей действия, т.е. совершенно безразличное, *свободное* к ним отношение, пока их соответственность цели не признана, иначе говоря, пока

они не выбраны. Что это так — ясно до очевидности. Если б существовала цель и не было силы, свободно избирающей пути ее выполнения, она никогда и не была бы выполнена; если б существовала только свободная сила, но ей не предстояло никакой цели, — ей нечего было бы преследовать. И в целесообразной деятельности нашего разума оба эти элемента присутствуют, и мы это знаем наверное из нашего самонаблюдения. Познание истины есть та верховная задача, которая постоянно предносится усилиям мысли; свобода нашего мыслящего *я* есть то условие, без которого истина могла бы быть достигнута разве слепым случаем. И в самом деле, в чем бы мы ни полагали цель наших размышлений в данную минуту — в выведении ли математической теоремы или в обобщении реальных фактов, подлежащих нашему наблюдению, — одинаково необходимо нам внутренне возвыситься над потоком случайных и логически бессвязных представлений, каждое мгновение проносящихся в нашей голове, выбрать между ними или вызвать вновь такие, которые нам пригодны по своему смыслу, сосредоточиться на них и установить между ними такое соотношение, которое действительно обращает их в средство, в путь к намеченному выводу. Внутренняя необходимость есть свойство достигнутого содержания познания; но она вовсе не упраздняет свободы творческого пути, к нему приведшего. Напротив, это необходимое содержание потому только в нашем уме и возникло, что мы его самодеятельно искали, не удовлетворяясь случайными мечтами о познаваемых предметах. В этом смысле прав был Декарт, когда объяснял происхождение заблуждений из дурного употребления воли, руководящей нашими суждениями. Подумаем только, какой глубоко несообразный вид получит в наших глазах познавательный процесс, если мы серьезно предположим, что никакой свободы выбора между идеями в нашем разуме не существует, что весь ход нашего мышления, и в общем направлении и во всех частных подробностях, фаталистически предопределен механизмом первоначальных элементов психической жизни. Как бы мы ни представляли себе этот механизм, во всяком случае окажется, что элементы, никакой истины не содержащие (ибо истина еще должна выработаться из познавательного процесса), через *механическую* (т.е. опять-таки к интересам истины совсем равнодушную — механизм движется причинами, а не целями) реализацию своих свойств

и отношений создают то, что мы считаем истиною. Как верить в такую истину и не будет ли всякая наша вера в нее, в свою очередь, лишь случайным механическим продуктом? Таким образом, вопрос о свободе воли[1] является для нас в некотором новом освещении: свобода есть неустранимое условие истинной нравственности, — с этим соглашаются многие. Реже замечают, что свобода воли есть условие достоверного знания, условие самой возможности разума. Деятельность ума по существу целесообразна; а целесообразность без свободы немыслима.

На этом я остановлюсь. В творческой силе, лежащей в основе всего духовного, в достоверности нашего внутреннего опыта, в деятельной природе нашего сознания и в целесообразности психических актов мы уже имеем общие условия, которые дают ключ к решению важного вопроса о свободе нравственных действий человека. Теперь, мне кажется, легко предугадать, какое оно должно принять направление и к каким привести окончательным результатам. Я просил бы позволения Общества в предстоящем реферате представить ему доказательства следующих тезисов:

1) Всякое одушевленное существо в своей деятельности направляется общими стремлениями, которые находятся к частным действиям, их осуществляющим, в отношении *творческом*, а не *механическом*. В этом заключается свобода, отделяющая все живое от мира бездушного.

2) Наши прирожденные стремления в своем первоначальном виде не поднимаются над уровнем безотчетных и шатких влечений и склонностей. Только усилиями нашей воли они получают определенность и сознательность. В этом состоит свобода всех существ с сложною духовною организацией.

3) В человеческой душе заключены бесконечные потенции добра и зла, и от творчества нашей воли зависит, какая из них всецело овладеет нами. Когда выбор между ними совершился — или добрая, или злая жизнь делаются для человека неизбежными. Но эта неизбежность не есть роковой закон, непобедимый абсолютно. Глубокое оправдание предписаний нашей совести лежит в возможности для нас *нравственных переворотов*, коренным образом перестав-

---

[1] Термин *воля* я понимаю в широком смысле деятельной силы нашего духа вообще.

ляющих движущие силы нашей деятельности. В этом состоит *нравственная*, собственно *человеческая* свобода личности.

II

Нравственная свобода человеческой личности[1]

Мой предшествующий реферат вызвал оживленные прения, вполне понятные при чрезвычайной трудности и сложности затронутого мною вопроса. В общем ходе моего рассуждения, кажется, не осталось ни одного существенного пункта, который не послужил бы поводом для горячих возражений с самых разноречивых точек зрения. Между тем в прошлый раз я высказал основные посылки моей теории, без которых все остальное в ней получит вид двусмысленный и неясный. Поэтому я считаю себя обязанным хотя бы кратко напомнить Обществу мои важнейшие положения; я тем более признаю это необходимым, что в нападениях на мои выводы немалая роль принадлежала простому недоразумению.

Прежде всего я утверждаю, что господствующее в современной философии понимание закона причинности страдает односторонностью и предвзятою узкостью. Закон причинности мы обыкновенно отождествляем с неизменным единообразием в последовательности явлений. Соответственно этому единственную основу действительности мы видим в некотором субстрате, всегда неизменном и равном себе, всегда обладающем одним и тем же количеством движения, совершающегося по одним и тем же механическим законам. В прошлый раз я старался объяснить, как тесно эти два предположения — о всегдашнем единообразии явлений и механической неизменности мирового субстрата — связаны между собою: абсолютное единообразие всех феноменов природы было бы невозможною вещью, если б субстрат действительности внутренне менялся, если б на некоторых стадиях своего существования он обнаруживал совсем новые силы и акты, до тех пор никакой фактической наличности не имевшие. Таким образом, закон

---

[1] Реферат, читанный в заседании Психологического общества 22 апреля 1889 г.

причинности в его современном понимании, последовательно раскрытый, неизбежно превращается в механический закон сохранения энергии, составляющий одно из сравнительно недавних приобретений физики. И вот я доказывал, что такое приравнение чисто физического закона руководящему закону всякого сознания, при обсуждении каких бы то ни было явлений, ни на чем не основано, противоречит себе, искажает первоначальный и коренной смысл закона причинности. Непосредственный смысл закона причинной связи, существующего в нашем разуме как некоторый неустранимый угол зрения на все действительное, никакого *абсолютного* единообразия явлений не предполагает, — он гораздо шире и проще; он весь в следующем: *всякий акт предполагает деятеля, всякая проявленная реальность подразумевает воплощающуюся в ней силу.* Из этих самоочевидных постулатов мысли вытекает возможность двоякого рода причинных связей: во-первых, данное действие может быть простым продолжением действия, совершенного ранее, которое в данном действии меняет только случайную форму (сюда относятся все механические процессы в строгом значении слова). Но, с другой стороны, такого рода *продолжения* действия неизбежно предполагают моменты их действительного *совершения*, — того, что мы в себе переживаем как *усилия*, — т.е. реального перехода *потенции* в *акт*, подлинного самоопределения действующего к действию. Лотце, может быть, не вполне точным философским языком, но весьма наглядно выражает такую мысль: закон причинности состоит вовсе не в том, что все на свете есть непременно действие (силы, уже проявленной раньше), а в том, что все существующее, раз оно имеет реальность, есть *причина*, т.е. в чем-нибудь себя *обнаруживает*. Что это в самом деле так, должны признать все, какое бы миросозерцание они ни разделяли. Напр., для теиста такая причина, не предполагающая причин дальнейших, есть Бог; для материалиста подобными причинами являются материя, движение в его целом, как изначальное свойство вещества, и пространство. Такие причины, которые не передают только действия, уже совершенные прежде и лишь пребывавшие в других формах существования, а от себя доподлинно новые действия начинают, я называю самодеятельными, или *творческими*. Весь вопрос о свободе воли для меня сводится к следующему: присутствует ли в нашей личности творческая сила и в каком

смысле присутствует?

Решающий признак действительного присутствия творчества в наших сознательных актах я указал, между прочим, в их целесообразности. Вокруг этого понятия сосредоточились многие возражения моих противников. Поэтому я хотел бы дополнить и распространить мои мысли.

Когда — при наблюдении каких-нибудь фактов — мы прибегаем к предположению причин, действовавших сообразно с целями? Очевидно тогда, когда предшествовавшие им механические процессы представляются нам недостаточными для объяснения их особенного характера. Например, если мы видим беспорядочно набросанную груду камней, в нас обыкновенно никакой идеи об участии в ее образовании разумных и сознательных деятелей не возникает. Напротив, когда пред нашими глазами дом, мы убеждены, что его постройка не обошлась без плотника и архитектора; когда мы видим из передвижных букв сложенные фразы, мы непременно думаем, что буквы так расположены рукою грамотного человека. Почему же в иных случаях механическое сочетание причин кажется нам совершенно недостаточным для объяснения характера явлений? Ясно, что это зависит от коренных свойств всякого механического процесса вообще. Механическая причинность, по всему своему существу, есть прямая реализация данных качеств и отношений в действующих элементах, и ничего более; кроме заранее предопределенных движений в заранее данном веществе, механическая причинность ничего вызвать не может. Стало быть, всякое возникновение какого-нибудь общего идеального смысла в соединениях механических элементов, первоначально этого смысла не содержавших, — иначе говоря, всякая соответственность механических продуктов каким-нибудь общим стремлениям и целям, с точки зрения чистого механизма есть случайность. Мы и рассматриваем ее как что-то случайное, пока в ней ясно наблюдается печать только внешнего и одностороннего совпадения с ними в некоторых общих признаках. Когда мы исследуем обитаемую пещеру, мы можем хорошо сознавать ее сообразность с данным ей назначением — быть убежищем для людей — и все-таки не делать вывода, что она непременно была вырыта нарочно: она могла образоваться сама собою, по физической необходимости, и люди только воспользовались ее удобствами. Другое дело, когда мы видим строго распланированный дом: нужно

обладать очень сильною фантазиею, чтобы представить себе, что стихийные процессы природы, сами ни в чем не изменяемые в своем механическом течении, приготовили бревна и доски, доставили кирпичи и листы железа и по странной случайности сочетали весь этот материал так, что в результате получилось жилище, отвечающее всем прихотям его обитателей. Еще менее можем мы вообразить, что случайно разбросанные буквы соединились в сложное философское рассуждение или в вдохновенное создание поэтического гения. Итак, при каких обстоятельствах прибегаем мы к идее целесообразно действующей силы? Для этого можно указать два главных условия: 1) когда между признаками феномена и предполагаемою целью его существует совпадение *многостороннее* и *сложное*, распространяющееся на очень значительную часть его подробностей; 2) когда в признаках предшествующих ему механических процессов не заключается никаких оснований для вероятности такого совпадения. (Напр., в законах тяжести и падения тел, конечно, не содержится никакого основания, чтоб случайно бросаемые буквы слагались в стихи или образовали глубокомысленные изречения.)

Какую же роль мы приписываем целесообразно действующей силе в явлениях такого рода? Очевидно, она невероятное должна сделать *вероятным*, бессмысленную стихийность природных движений она должна *осмыслить*. Кратко говоря, она их *направляет*; она дополняет то, чего в них нет. Но ведь это значит, что она *прерывает* их слепой ход, — в видах будущего результата она вносит в них момент деятельности, независимый от их рокового сцепления. Целесообразующая сила, по самому понятию своему, есть то, что *свободно* относится к средствам до их избрания.

Но если целесообразная деятельность, по самому существу своему, возвышается над механическою неизбежностью явлений, означает ли это, что она не содержит в себе никакой необходимости? Ведь, во всяком случае, она всецело подчинена осуществляемому ею замыслу, она воплощает в себе некоторый план, она руководствуется определенною идеею? Элемент необходимости в ней присутствует несомненно; но я уже старался показать в моем первом реферате, что эта необходимость неотделима от свободы творческих актов, ее реализующих.

Поясню мои тезис примером. Зададим себе вопрос: отчего со времен Декарта телеологический принцип объяс-

нения явлений (т.е. их толкование по целям, в них вложенным) вызывает такое пренебрежение в науке? Потому ли, что в самом деле с телеологией раз и навсегда покончено, что совершенная призрачность телеологического начала во всех сферах действительности с очевидностью доказана? Этого, конечно, никак сказать нельзя. Не говоря уже о тех областях знания, в которых без предположения целесообразных связей между фактами нельзя сделать ни одного шага (напр., при анализе поступков отдельного человека или совокупной деятельности всего человечества), полное устранение этих связей вообще сомнительно везде, где кончается природа мертвая и начинается природа живая. Абсолютная приложимость чисто механического принципа объяснений к органическому миру, в особенности к его морфологическому возникновению, — и в наши дни вопрос открытый. Почему же против телеологии так вооружаются? Находится ли причина тому просто в застарелой вражде к брошенным приемам исследования? Трудно не признать распространенное отрицательное отношение к телеологии весьма односторонним, но, мне кажется, оно все-таки вызвано мотивом более серьезным и в нем сказывается некоторый действительный методологический интерес. Дело в том, что наука о жизни, внеся в свои исследования телеологическое начало как реальный принцип жизненных явлений, тем самым отказалась бы от надежды стать когда-нибудь вполне *точным знанием*. Оттого спор между виталистами (под *витализмом* я разумею такое учение, по которому в организмах воплощается целесообразно действующая сила, в интересах охранения жизни ограничивающая и видоизменяющая действие физических и химических законов) и их противниками так горяч и запальчив. Найдя точное математическое выражение для какого-нибудь механического процесса, мы можем предсказать со всею определенностью его будущий результат, и мы в состоянии сделать строго обоснованные догадки о его причинах. Напротив, мы можем обладать самым широким знанием о явлениях и все-таки не иметь никакого твердого понятия о высших целях, ради которых они возникли, — мы можем знать эти цели, и все же не уметь аналитически вывести из них конкретную природу индивидуальных форм, их в себе воплощающих. Допустим, что в мире присутствует свободная организующая сила, которая отчасти парализует и изменяет действие физических

законов — ради всестороннего охранения и совершенствования жизненных образований, — и мы, конечно, должны оставить мысль понять абсолютную неизбежность происхождения именно тех растительных и животных пород, которые наблюдаются в природе. Причина тому совершенно ясна. При образовании этих пород физические и химические законы, по предположению, во многих пунктах прерываются в своем действии, а понятия об охранении и совершенствовании слишком отвлеченны и бедны, чтобы доставить какой-нибудь материал для точного объяснения этих перерывов. И эта логическая отвлеченность не есть только следствие несовершенства нашего познания. В самом деле, предположим для целесообразно творящего начала механически точный закон действия (какой, например, существует для силы тяготения), — и присущий ему признак целеположности потеряется невозвратно. Всякая цель оказалась бы случайною, безразличною формою действия силы, всегда себе равной, всегда всецело воплощенной, всегда определенной в своем количестве. Цель уже не была бы целью, а только *концом* процесса безыдейного и бессмысленного. Она только местом своим, а не идеальным значением отличалась бы от предшествующих моментов развития действительности. Само организующее начало было бы математически выразимым способом действия атомов, как и все другие их свойства. Биологический процесс, в таком случае, при достаточных данных можно было бы предрекать во всех его пунктах. Но зато целесообразующий принцип явно терял бы то, ради чего он вводится, способность телеологического воздействия на органическую природу; жизненный процесс являлся бы простым результатом чисто физических свойств всех или некоторых атомов.

Напротив: будем настаивать на *действительной* целесообразности актов организующей силы — и все органическое развитие обратится для нас в картину постепенной победы идеала над стихийною косностью материи. За ее отдельными моментами можно эмпирически следить, — руководясь идеею возрастающего одухотворения, можно угадывать их общий смысл, но в них ничего нельзя предсказать с несомненностью и их нельзя построить a priori. Повторяю: ненависть к телеологии, отличающая сторонников точного знания, в значительной мере понятна; они только забывают, что действительность вовсе не затем со-

творена, чтоб их исследования были непременно *точными*, и что интересы истины выше интересов системы и метода. В самом деле, один из наиболее важных вопросов философии наук, хотя он обыкновенно слишком легко предрешается: верно ли, что все науки по своей природе предназначены получить совершенно точный *астрономический* облик и только слабость умственных сил человечества мешала до сих пор большинству из них достигнуть этого состояния? Другими словами: правда ли, что все на свете *механически-рационально*, или в жизни осуществляется и другой — иррациональный, так сказать, *сверхлогический*, элемент бытия?

Этими замечаниями я никак не намерен высказывать какого-либо притязания на разрешение великого спора между механическою и виталистическою гипотезою в биологии. Я хотел только показать на наглядном примере, чего мы безотчетно ждем от всякой целесообразной деятельности, в какой бы сфере она ни возникла. И, мне кажется, очень трудно возражать против того, что неопределенность отношения между идеалом и его конкретною реализациею есть общий признак, неизбежно предполагаемый во всяком телеологическом творчестве. Всякая целесообразно действующая сила *свободна* в двояком смысле: 1) в отношении к механическому процессу, который она *направляет* (и тем самым прерывает его по существу *слепое* течение); 2) в отношении к идеалу, который она осуществляет в ряде частных актов, ему отвечающих, но не предопределенных механически его содержанием.

Теперь, когда для нас ясно поставлены условия свободной, или целесообразной, деятельности вообще, мы можем обратиться к самому важному из вопросов, сюда относящихся; я разумею вопрос о свободе нравственных действий человека. Эта свобода предполагается едва ли не каждым нашим житейским суждением, но она странным образом принимает очень шаткий и двусмысленный вид, едва к ней прикоснется философский анализ.

В чем состоит *нравственная свобода* человека? Самый популярный ответ мы получаем в теории безразличного произвола. Ее смысл ясен и краток: каждый человек в каждый данный момент, если он владеет собою и не лишен рассудка, может поступить прямо противоположно тому, как он поступил. Но мы уже знаем, что против подобного предположения протестует и логика, и нравственное чув-

ство. Если человек в каждое мгновение может совершить решительно все, что угодно, — и величайшее зло, и величайшее добро, — если образ его прежнего поведения ничего определяющего для его последующих актов в себе не носит, в результате мы будем иметь вместо ответственности полную *невменяемость* человеческих деяний: тогда человеческое действие уже не является никаким выражением его неизменного внутреннего существа — оно оказывается случайностью, ни к чему не привязанною, оно уже не может служить мерою ни действительного нравственного достоинства, ни действительного нравственного падения человека. Этого ли ищут защитники свободы?

Свобода безразличия не только не доказывается какими-нибудь фактическими основаниями (понятие свободы вообще едва ли допускает прямую индуктивную поверку), — она явно опровергается самыми общими фактами, весьма красноречивыми в своей простоте и очевидности; напр., тем, что человек и в нравственной области, как и во всякой другой, в данную минуту способен не на все, а только на то, что ему свойственно; что общий душевный склад человека отражается и на всех его поступках; что у людей всегда бывают какие-нибудь характеры и т.д. Теория, которая против таких фактов спорит, осуждена заранее. Ясно поэтому, что сторонники безразличного произвола хотя и сознают, что они стоят за что-то важное, однако не определили для себя или определили ложно, в чем это важное заключается.

И тем не менее *сознание свободы*, нравственная необходимость для нас, как существ деятельных, в нее верить — также остаются неистребимыми фактами нашей духовной жизни. Вот тут-то и возникает соблазн признать канто-шопенгауэровскую теорию, с ее различением в людях характера умопостигаемого от эмпирического, за настоящее решение вопроса. Многие ее пункты в самом деле удовлетворяют и метафизическим требованиям задачи, и тому, что мы ежедневно переживаем в своей внутренней действительности и что как будто совсем убегает от обыкновенных попыток психологического объяснения.

В чем, однако, источник недостатков этой теории? Когда Шопенгауэр (а при ее обсуждении приходится иметь в виду главным образом его, потому что у него только находим мы ее подробное психологическое обоснование) говорит о логической совместимости феноменальной необхо-

димости и умопостигаемой свободы, о единстве и внутреннем тождестве человеческой личности, о преемственной связи явлений воли между собою, он прав почти во всем. Но когда он пытается определить внутренний смысл необходимости наших волевых актов, мы получаем только ряд предвзятых, ничем не доказанных предположений, от которых он сам потом должен отрекаться. Его мысль при объяснении психической причинности совсем подавлена физическими аналогиями, которые в результате оказываются чем-то гораздо большим простых сопоставлений. Отсюда проистекают его постоянно повторяющиеся сравнения действий человеческой воли с химическими и физическими реакциями вещества. Для него человек, убежденный в возможности для себя разнообразных, свободно избираемых действий, — то же, что вода, которая стала бы рассуждать, что она может вздымать волны, может течь широким потоком, может кипеть и испаряться, совсем забыв о неизбежности материальных условий, которые предопределяют всякие подобные действия с абсолютною необходимостью. Для него нравственное перерождение человека такая же невозможность, как превращение свинца в золото. Причинность человеческих действий, в его глазах, совершенно однородна с бессознательною причинностью природы, и он признает между ними только внешнее различие в сложности явлений, не входя в глубину вопроса об основании такого различия. Между тем, очевидно, в нем-то и лежит центр тяжести всей проблемы.

Шопенгауэр был бы вполне прав, если б наше непосредственное сознание нашей деятельности было иллюзией, за которою скрывается автоматический процесс механических движений и совсем ничего более, т.е. в том случае, если б наша психическая сила — в форме нашей мысли, желания, чувства, решения воли — никакого влияния на течение явлений внутри и вне нас не оказывала и все события душевной жизни были бы только пассивными значками чисто физических перемен в нашем мозгу. Однако сомнительно, чтобы Шопенгауэр мог согласиться с таким взглядом: для этого он был слишком явным врагом грубого материализма. Между тем допустим только, что душевная жизнь, именно своим *психическим*, *идейным* содержанием, обнаруживает причинное воздействие на действительность, т.е. допустим реальность духовной причинности, и от аналогий Шопенгауэра едва ли что-нибудь останется.

С точки зрения внутреннего самонаблюдения наши действия определяются нашими стремлениями и склонностями. А всякое стремление предполагает объект, т.е. *цель*, к которой оно направлено, идею, осуществления которой оно ищет. Стремление может быть более или менее сознательным, но каждое сознающее себя существо и в своих частных актах и в целом течении своей жизни непременно преследует какую-нибудь задачу, и без этого нет стремлений, а разве пассивные ощущения удовольствия и страдания. Итак, воля человека есть то, что в нем действует *целесообразно*. Но из сейчас сделанного анализа понятия о целесообразности вообще мы уже знаем, что это означает: воля есть то, что действует в человеке *свободно*. Человек поступает не с тою неизбежностью, с какою, напр., огонь жжет; в его актах присутствует совершенно реальный момент свободного выбора.

Но как же это? Опять, только в несколько измененной форме, возвращается вопрос, на котором нам пришлось остановиться по поводу телеологии вообще: разве наш выбор не предопределяется содержанием идеи? Ведь очень легко представить все дело так: наши стремления рождают замыслы, а замыслы делают неизбежным предпочтение одних путей их осуществления пред другими в данных обстоятельствах. Не получим ли мы в результате совершенно необходимую реакцию, подобную тем, какие мы постоянно наблюдаем в физической природе? Известная необходимость тут, бесспорно, есть. Но она совсем *другого рода*, чем необходимость материальная, — и это главное. Я еще раз напомню то самоочевидное различие, которое отделяет физическую причинность от духовной: в физическом порядке природы все одинаково предопределено — и общий характер явлений, и их мельчайшие частности; даже какой-нибудь общий характер феноменов в нем только и возникает чрез абсолютную предопределенность всех их подробностей; напротив, связь духовных явлений отличается сравнительною неопределенностью причин и *качественным* характером своих продуктов. Именно в свете *телеологического принципа*, проникающего всю духовную жизнь, это различие получает полную наглядность. Всякая цель, нам предносящаяся, как бы конкретно и отчетливо мы ее ни представляли, всегда выражает только общий смысл будущих событий, является нашему сознанию лишь в виде общей концепции; частные, индивидуальные действия,

которыми мы ее реализуем, могут находиться к ней в отношении логической сообразности; но, очевидно, нелепо даже и спрашивать о какой-нибудь механической эквивалентности общей идеи и единичных фактов. Точно так же ясно, что избранный нами ряд действий, ввиду поставленной цели, имеет для нас значение только в своей общей связи, а каждое отдельное действие, от этой связи оторванное, совершенно для нас безразлично, никакой принудительности для нашей воли в себе не носит. (Положим, я голоден и иду туда, где меня могут накормить; каждый мой шаг, приближающий меня к цели, окажется при этом вполне обоснованным; но если б мысль об удовлетворении голода во мне не явилась, я не сделал бы ни одного из тех сложных движений, которые мне пришлось совершить.) Что же имеем в результате? Между целью, как *всеобщим*, и между ее выполнением, как рядом *единичных* актов, лежит пропасть, которая не может быть закрыта никакими механически неизбежными соотношениями. Если уничтожить творческий момент в нашей мысли, оценивающей сообразность средств, и в решениях нашей воли, избирающей между многими возможными путями к цели какой-нибудь один, никакое действие сознания на мир не могло бы состояться. Прибегая опять к аналогии художественного творчества, человек так же относится к своим отдельным поступкам, как художник к частным подробностям своего произведения: избираемое нами действие находится к нашему замыслу лишь в отношении формального соответствия, в замысле предопределен лишь его общий смысл, а то, что в нем есть индивидуального, живого — полнота его действительности в данном месте и времени, свободно *изобретается*, от себя *полагается* нашим субъектом, а не предопределяется; в наших действиях содержится необходимость, но не механическая, выводимая a priori, а, так сказать, *художественная*, — она вся заключается в *осмысленности* наших действий. В каждом целесообразном поступке мы имеем некоторый перевод всеобщего и неопределенного в конкретное, индивидуально-законченное, а это я и называю *творческим актом*. Положим, я, чтобы доказать самому себе возможность произвольных действий, двинул наудачу одним своим пальцем. Детерминист скажет: мотив здесь налицо; он заключается в желании найти наглядный аргумент для некоторой общей истины. Но какая огромная бездна разделяет эту истину от случайного

движения того или другого пальца моей руки! Может быть, возразят, что я двинул именно этим пальцем, потому что, по неизвестным мне причинам, мне было легче это сделать с ним, чем со всяким другим? Но отчего же эта легкость не породила его движения до тех пор, пока во мне не возникло желание доказать отвлеченную мысль? И разве я не мог бы *нарочно* двинуть именно тем пальцем, которым мне в данную минуту двигать труднее?

Всмотримся в этот последний случай: чтобы убедить себя в своей способности совершать какие угодно движения, я избираю такое, которое мне сделать почему-нибудь особенно трудно. Проследим, из каких моментов слагается это действие: у меня в уме возникает идея о полновластности моей воли и стремление ее оправдать; далее я соображаю, что трудность действия была бы особенно ясным доказательством моей внутренней силы; при этом я замечаю самочувствием, что известное движение мне совершить особенно тяжело, — и вот оно совершается наперекор всем механическим препятствиям. Что же их разрушило? Отвлеченная идея произвольности, идея трудности и общее стремление их реализировать вовне? Можно ли представить себе более яркую картину действительного воплощения всеобщих тенденций нашего духа в единичные акты, во всей случайности их содержания, — акты, нередко противоречащие физическим расположениям нашего организма? А ведь то, что произошло здесь, совершается постоянно. Очевидно, или внутренний опыт нас обманывает, или в нас присутствует доподлинная самодеятельная сила, осуществляющая идеальное в реальных формах. А если допустить ее, то сам собою разрешается вопрос о возможности выбора между одинаково легкими путями действия. Конечно, в каждом отдельном случае нельзя бесспорно доказать, что представляющиеся нам возможные действия целесообразны совсем одинаково и одинаково доступны для выполнения; но часто невозможно доказать и противоположного, особенно с точки зрения нашей субъективной оценки. Ключ к решению задачи лежит, впрочем, не в этом, — он всецело заключается в нашей способности почина для реализации наших влечений. Дело в том, что по самому понятию о духовной причинности возможность многих одинаково доступных актов не может служить препятствием для осуществления какого-нибудь одного из них. Мы можем *нарочно* между движениями избрать наиболее

трудное; точно так же мы можем, собственным желанием, между многими в равной степени легкими действиями сосредоточиться на одном, и достаточным основанием для этого будет тот факт, что нам нужно *одно* только действие, а не многие. Ведь наши акты не сами собою реализуются, а самобытным воздействием нашей воли. Прибегая к примеру всем известному, — Буриданов осел не околел бы между двумя стогами сена, даже если б он был возможен и действительно обладал бы таким организмом, в котором все симметрические части и отправления находились бы в идеальном равновесии: он просто бы наелся. Этот пример очень груб и схематичен, но в нем есть достоинство отвлеченной простоты; на нем особенно легко заметить различие причинности механической и причинности по мотивам, как раньше меня указал в своем реферате Н.И. Шишкин [1]. С точки зрения строго механической осел должен или околеть на месте, или принять такое направление, которое не приведет его к цели; с точки зрения мотивации и то и другое было бы невозможным бессмыслием, потому что мотив определенного действия (голод) вое время налицо и в постоянно возрастающей степени. Из этого можно видеть, что выбирать между равноценными путями движения вовсе не значит действовать без мотива; напротив, именно в неизбежности воплощения общего стремления в частном действии даже и тогда, когда нам предлежит возможность нескольких одинаково легких и к одной цели ведущих актов, заключается отличие действия мотивированного от действия по внешнему толчку. Напрасно также смущаются, что в пример свободной деятельности приводится осел; ведь здесь идет речь не о свободе в порочности и добродетели, а только о свободе выбора средств для удовлетворения желаний, уже данных. А такую свободу имеет всякое одушевленное существо, на какой бы низкой ступени развития оно ни стояло, — если только одушевленность его не призрачна.

Итак, в объективном содержании наших поступков мы встречаем непрерывное самоопределение, или творчество, нашего духа. Но то же самое творчество наблюдаем мы и в области субъективных двигателей наших решений. Что такое человеческий характер? С психологической точки зрения

---

[1] «Психологические явления с точки зрения механической теории» (Вопросы философии и психологии).

можно ответить так: характер человека есть совокупность стремлений, господствующих в его душе, — может быть, точнее было бы выразиться, характер есть то основное, господствующее стремление в человеческом духе, которое дает общий тон всем его склонностям и страстям, потому что склонности человека всегда представляют внутреннее органическое единство, взаимно проникают друг друга и тем указывают на свое общее происхождение из единого первоначального корня. Действия каждого человека художественно воплощают в себе единую, общую им всем идею, которая, как некоторая непобедимая власть, тяготеет над ними и вносит в наше поведение для всякого очевидный момент внутренней необходимости. Но, с другой стороны, если обратимся к содержанию человеческих стремлений, нас всегда поразит неизменно присущая им черта внутренней неопределенности, резко отличающая их от математической измеримости стихийных сил природы, — о чем нам уже отчасти пришлось говорить. Отсюда вытекает возможность колебаний, шаткости в наших поступках, отсюда — противоположный необходимости момент случайности, иррациональности в нашей деятельности. Источник человеческих дел окружает тьма — и не только для постороннего наблюдателя, но обыкновенно и для самого действующего. Пока побуждения, движущие человеком, находятся в стадии безотчетных влечений, неопределенность их достигает своей высшей степени. Они становятся тем определеннее, чем больше человек в них утверждается и чем большую сознательность они через это приобретают. Человек поэтому сам в себя вносит необходимость тех или иных поступков, вносит тем, что самобытно фиксирует направление своих желаний, а между тем внутреннее существо наше не может противоречить себе и, поскольку стремится к чему-нибудь одному, не в состоянии искать прямо противоположного. Но эта определенность однажды принятого направления воли, эта внутренняя завершенность наших стремлений никогда не бывают абсолютными, — они имеют весьма условный смысл, который не позволяет им получить облик механически-точных двигателей наших актов. Ближайшая причина тому, как мы уже знаем, в идеальной *всеобщности* наших стремлений, которая никогда их не покидает, как бы ни были нам ясны наши цели, как бы ни закоснели мы в наших страстях, как бы прочно ни завладела нами сила зла или добра. Можно

сказать, что характер человека есть только общая тема, заданная ему его природою, которую он должен художественно воплотить в жизни и которую он всегда воплощает с внутреннею неизбежностью. Человек *построительно* (а *не аналитически*) идет навстречу ему свойственному идеалу, он должен *создать* действительность, такому идеалу отвечающую, говоря словами более простыми, он должен *свободно выбрать* между бесчисленными возможными путями к его осуществлению. И эта свобода выбора тем шире и неограниченнее, чем менее человек закоренел в одном стремлении своей души, чем менее он его сам для себя поставил в закон, а такая неподвижность страсти, такая ее сознательность сама всегда является плодом актов человеческой свободы. В этом корень трагизма нашей жизни, источник того, что человек действительно творец своей судьбы, каков бы ни был его прирожденный характер. Шекспировский Макбет, напр., имел склонность к честолюбию по всему складу своей натуры. Но из этого, разумеется, нисколько не следовало, что он непременно должен был зарезать короля, даже и при тех обстоятельствах, при которых ему пришлось жить. Только страшными внутренними *усилиями* и с великою душевною мукою дал он в себе торжество злому направлению своей страсти, в котором утверждался тем более, чем дальше развивались неизбежные последствия его злого дела; и так продолжалось до тех пор, пока в последние минуты его жизни внутренний суд его совести со всею беспощадностью не раскрыл перед его умственным взором бездонную пропасть бессмыслия и зла его существования, в которую он сам себя повергнул.

Из соображений мною изложенных можно видеть, какое существует действительное отношение между свободою и детерминизмом истинным, т.е. реально данною необходимостью человеческих поступков. Поскольку человеческие стремления внутренне определились, они порождают действия необходимые. Но 1) они никогда абсолютной определенности не достигают и не могут ее достигнуть по самой своей природе; 2) относительную определенность и сознательность они получают только чрез *усилия* человеческой воли, их, так сказать, закрепляющей, — без этого они не поднимаются над уровнем безотчетных и шатких склонностей; 3) даже совершенно определившись внутренне, они остаются лишь *общими* стремлениями, которые направляются целями всеобщего содержания, идеями лишь

формального смысла искомых результатов, — следовательно, находятся к частным действиям, их реализующим, в отношении творческом, а не механическом.

Так представляется дело нашему непосредственному самонаблюдению, если мы ему доверяем. Окончательное наше заключение можно выразить таким образом. Одно из двух: или наше сознательное *я* есть действительная причина наших актов — тогда наши действия представляют подлинное осуществление преследуемых нами целей, — тогда наши стремления, в их внутренней, *психической* природе, как состояния *сознания* (а не их *физический* коррелат), являются *реальными* двигателями нашего поведения, — тогда момент творчества в наших поступках неизбежно присутствует и творческая *свобода* составляет даже самую суть человеческой личности. Или детерминисты правы — никаких свободных актов в нас не совершается, каждое наше действие — и внутреннее, и внешнее — во всех своих частностях и подробностях предопределено предшествующими обстоятельствами, — тогда непосредственно известная нам природа наших стремлений и нашей воли (т.е. всеобщность целей, ими осуществляемых) есть только иллюзия нашего сознания; наши побуждения в действительности вовсе не то, чем они являются нашему самочувствию, — психическое, идеальное, в своих особенных признаках, никакого причинного воздействия на мир иметь не может, и наша личность в своей подлинной сущности есть математически измеримый автомат механических пружин, никаких идеалов не преследующий и никакими целями не определимый. Эту дилемму надо сознать во всей ее *серьезности*: нет ничего среднего между миром свободы и тою возможностью механического двойника вселенной, о которой говорит Ланге в «Истории материализма». Как истый детерминист, Ланге думает, что если б существовал другой мир, в котором вещество было бы расположено совершенно так же, как в нашем, но в соответствии с движениями вещества совсем не происходило бы никаких психических явлений, — в нем все-таки родились бы люди, и они плакали бы и выражали радость, писали книги и спорили, сооружали бы храмы и города, боролись бы и мирились, совершали бы подвиги добра и подпадали власти порока, — совсем как у нас, хотя у них не было бы ни ощущений, ни разума, ни воли и они представляли бы из себя бесчувственные механизмы. Или наша мысль оказывает влияние на действи-

тельность *в качестве мысли*, своим общим содержанием, и сама возникает из общих стремлений нашего духа — тогда неизбежно предположить творческие переходы в жизни нашей души; или психические явления только извне связанные показатели какого-то другого потаенного процесса, в котором все предопределено заранее, — тогда всякая наша мысль представляет совершенно призрачное звено механически необходимого ряда и всякая осмысленность и целесообразность наших действий оказывается простым самообманом. В этом последнем воззрении есть своего рода строгость и законченность. Но оно должно в полном бессилии остановиться пред вопросом, как такой самообман возможен? Ведь все одушевленное в самом деле живет так, как будто бы оно всегда поступало по целям. Как эта видимость могла возникнуть из бессознательных механических процессов? Трудности логического перехода от одного к другому мне уже приходилось касаться в моих «Положительных задачах философии», ч. I. Механическая и целесообразная связь явлений различаются между собою *существенно*: в механическом течении явлений действие определяется предшествующим, в целесообразном — смыслом последующего; там причина в прошлом, здесь в будущем. Требования того и другого хода, очевидно, различны, между ними не может быть внутреннего тождества, а только случайное совпадение. Но каким образом мыслить такое совпадение бесконечно повторенным в бесчисленных актах всех одушевленных существ на всем земном шаре с незапамятных времен? Как пришлось бы изворачивать и терзать и без того многострадальную теорию приспособления к внешней среде и борьбы за существование тому, кто серьезно решился бы (до сих пор об этом часто говорили, но дальше самых общих утверждений не шли) механически обосновать эту вопиющую *невероятность*, — проще говоря, эту явную логическую нелепость. Итак, если мы не хотим очевидное противоречие обратить в решение всего вопроса, мы должны признать свободу творчества за коренное свойство духа [1].

Много ли мы, однако, получили этим путем? Предложенная мною теория, в самом важном пункте, не есть ли простое возвращение к учению Канта и Шопенгауэра, только с признанием большей неопределенности в отношении

[1] См. дополнение 3.

между характером и выражающими его актами? Ведь главный интерес в вопросе о свободе практический, или нравственный! Человек, чтобы жить по-человечески, должен знать, что добро и зло в его действиях от него самого зависят. А как это возможно, если наш характер, хотя бы только в смысле общего направления воли, остается всегда неизменным? Свобода выбора между добром и злом может ли быть оправдана с точки зрения установленных нами понятий?

Она сообразуется с ними вполне, если только обратим внимание на другую сторону вопроса. Я уже указывал, что наши стремления отличаются внутреннею неопределенностью, которая их никогда не оставляет совсем; к этому признаку нужно прибавить неизбежно присущую всем нашим влечениям подвижность в их интенсивности или в степени напряжения. На какой бы стадии развития мы ни взяли любое наше влечение, будь это слабое, почти несознаваемое побуждение или всю нашу душу охватившая страсть, в своем влиянии на наше *я* оно постоянно меняется, и это всецело зависит от отношения к нему нашего сознания. Достаточно напомнить общеизвестный факт воздействия сознательной рефлексии на аффективные состояния нашего духа: каждый аффект, переживаемый нами, если мы сделаем его предметом спокойной мысли и самонаблюдения, потеряет огромную долю своей власти над нашею душою. Простой волевой акт внимания к тому, что в нас совершается, таким образом, уже является залогом освобождения духа от рабства страстям, потому что превращает их из слившихся с его волею двигателей его актов в объект его усмотрения. Свойственная природе духа двойственность, его способность сосредоточиться в себе даже в моменты самого решительного господства внешних влияний, есть общая причина текучести всех его субъективных настроений. Еще Фихте с гениальною глубиною показал, что жизнь духа состоит в постоянном самовозвышении над каждым данным конечным определением, — в рефлективных реакциях на свою собственную пассивность. Ни один аффект при нормальном ходе душевной жизни не владеет сознанием абсолютно; неизбежное ограничение его могущества лежит в том уже факте, что он может быть *сознан*.

В этом следует видеть очень важное *условие* свободы выбора между противоположными стремлениями. Волевая

деятельность своим раздвояющим влиянием способна менять напряженность наших влечений. Понятно, что нормальность воздействий воли в этом смысле предполагает свободное равновесие душевных сил и присутствие здравого разума. Патологическое поражение психических функций должно прежде всего сказаться на нашем самообладании. По этому поводу нужно заметить, что далеко не все акты свободы подлежат оценке нравственной. Свобода творчества есть везде, где реализуется духовная причинность; она живет и в сумасшедшем и сказывается в его бестолковых выходках. Его невменяемость, однако, от этого нисколько не уменьшается[1].

Однако и самообладание, и здравый ум, и способность объективного отношения к своим страстям могут иметь только одно отрицательное значение для свободы выбора между добрым и злым направлением воли. Наличность этих свойств нисколько не уничтожает той общей истины, что человек совершает какие-нибудь поступки только потому, что их *хочет*. Существу, в душе которого говорит только одна прирожденная злоба, — без малейшей примеси каких-нибудь других влечений, более мягких, — не поможет никакая рефлексия, никакие воздействия изнутри его *я*; оно просто лишено всякого материала для усвоения иных желаний, кроме злых. Для такого существа, очевидно, нет нравственного выбора между добрыми и злыми действиями.

Человек не есть такое существо, и в этом заключается *положительное* условие нравственной свободы. Еще в самые древние времена возникло представление, что душа человека стоит между двумя мирами, которые влекут ее к себе с одинаковою силою, потому что мощь их сама по себе не имеет границ. Один мир — божественный и светлый, мир духовной чистоты, правды и внутренней свободы; другой — мир мрака, стихийного бессмыслия и рабства, насильственной разобщенности, лжи и злобы. О различии этих двух миров проповедовали все религии, хотя обосновывали его неодинаково. От свободы человека зависит, к какому миру он примкнет, какой внедрит в себя и сольет с своим существом. Теперь не любят говорить таким мистическим языком, но все-таки нельзя уничтожить несомненного факта: душа человека разрывается противопо-

[1] См. дополнение 4.

ложными влечениями, которые являются его сознанию в грандиозном величии своего могущества в роковые минуты его жизни, — которые получают совсем неограниченную власть над ним, когда он добровольно склонится на какую-нибудь сторону. Как бы ни называли эти противоположные влечения — себялюбием и самоотречением или эгоизмом и альтруизмом, — дело не в имени; важно, что они даны в сознании каждого человека, как его всегда реальные двигатели, и что человек чувствует себя ответственным за то, какой из них в нем преобладает. Недавно я говорил, что характер человека может быть назван *идеею* его совокупной деятельности; теперь своевременно указать очень существенную черту во внутренней природе такой идеи: *бесконечность ее содержания*. Жизнь человеческой личности не есть однообразное движение по прямой линии в одном каком-нибудь направлении, в котором все частные действия нравственно равноценны и отдельные поступки различаются только теми обстоятельствами, при которых они совершились. Характеры людей развиваются, так сказать, *диалектически*, проходя через самые крайние противоположности, непрерывно раскрывая все новые силы и побуждения, иногда возвышаясь до трогательного героизма, иногда падая в самые страшные бездны зла и порока. Такими представляются люди в жизни, такими являются они в гениальных произведениях поэзии: Шекспиру во всемирной литературе, гр. Л.Н.Толстому и Достоевскому в русской — принадлежит вечная слава яркого, глубоко правдивого изображения этого внутреннего процесса великих подъемов и великих падений, которыми определяется и движется человеческая судьба. Человеческая индивидуальность состоит не в том, что для каждой из них отмерена заранее вычисленная сумма добра и зла, которую она может воплотить в жизни, а в том, что каждая *по-своему* совершает путь бесконечных превращений. Понятие личности не исключает бесконечности — напротив, неизбежно подразумевает ее. Смысл личного бытия только в том и лежит, что конкретные формы бесконечного творчества могут быть бесконечно разнообразны.

Отрицать факт противоборствующих влечений в нашей душе, конечно, никому не придет в голову. Но под влиянием механических аналогий мы слишком часто бываем склонны видеть в результатах нравственных усилий простые равнодействующие взаимного столкновения проти-

воположных двигателей, т.е. стараемся теоретически представить себе дело так, что не *мы действуем*, а влечения *в нас* действуют, и всякое решение нашей воли есть только математически необходимый продукт механического соотношения движущих нами сил. При этом мы не обращаем внимания на одно недоумение, которое является само собою: если б это было правдою — при безмерности присущих душе сил добра и зла (а они действительно безмерны, хотя бы только по отношению к нам; однажды овладев нами, они дают коренной тон всей нашей жизни), — никак не следовало бы совершаться тому, что постоянно совершается: результат, производимый столкновением этих сил, никак не должен попадать в сферу одной из них, т.е. представляться в форме доброго или злого поступка, — он, казалось бы, скорее должен был принять вид какой-то нравственно невозможной середины, для которой в нашей речи нет даже и названия. Против этого не может служить возражением указание на действия нравственно безразличные или на тот факт, что люди обыкновенно стараются для себя примирить требования высшей нравственности с побуждениями личной выгоды и, совершая зло, оправдываются ссылками на здравое понимание общей пользы, а вступив на путь тяжелого самоотречения, утешаются мыслию о чистых наслаждениях бескорыстной деятельности. Действия нравственно безразличные вызываются мотивами совершенно определенными, обыкновенно себялюбивыми, но не нарушающими требований совести. Что касается успокоительных размышлений, которыми и хорошие и дурные люди пытаются заглушить беспокоящие их инстинкты, в огромном большинстве случаев они оказываются добровольным самообольщением, что и выражается с поразительною наглядностью в те критические моменты жизни, когда от одного какого-нибудь поступка зависит вся последующая судьба человека.

Постоянно совершающаяся в людях победа добра над злом или обратно требует другого объяснения: без понятия о творческой способности мы не обойдемся и здесь, как без него вообще в душевной жизни все темно и полно противоречий. Наше *я* не только наше представление — это не мираж, возникший на почве иллюзий нашего самонаблюдения, — оно живая сила, внутренне единая и собою владеющая, от которой прямо зависит проявление всякой иной силы в нас. Оно относится *творчески* не только к

своим представлениям при их выборе в теоретическом процессе познания, оно не только творчески определяет частные пути к осуществлению общих замыслов, — оно творчески воздействует на тот разнообразный материал противоположных стремлений, которые всегда волнуют душу и все-таки по коренным требованиям ее природы *должны* образовать стройное, органически расчлененное и соподчиненное целое, потому что душа без внутреннего единства немыслима. Мы своею волею поднимаем одни влечения над другими, обращаем одни только в *объект* воли (к чему она относится, как к силе внешней, над нею не властной), другие — в субъективный ингредиент ее (в неотделимый от нее внутренний двигатель, с нею слившийся воедино), и тем прочно присоединяемся к одному из двух миров, которые вечно предстоят нашему нравственному выбору. Когда совершается этот великий шаг в жизни каждого человека, выводящий его из непосредственной невинности нравственного младенчества? Ответить на этот вопрос в каждом отдельном случае очень трудно: большею частью он является как бы разлитым в целом ряде незаметных актов, многие из которых потом навсегда исчезают из памяти; иногда своею наибольшею долею он сосредоточивается в каком-нибудь одном роковом действии, влияние которого потом простирается на все дальнейшее существование. Важно то, что природа дает человеку только неопределенные и противоречивые предрасположения; он сам окончательный творец своего характера, а через него и своей судьбы, и он носит в себе это свое создание — или как светлый залог добра, или как грозную печать проклятия и отвержения.

И все же характер, установившийся в человеке, никогда не превращается в роковой, абсолютно неизменный закон, как некоторая безусловная внешняя власть влекущий за собою все его поступки, сколько бы ни восставало против них его нравственное чувство. Нравственное возрождение всегда возможно, по крайней мере в человеческих условиях бытия, так же, как никто не застрахован от возможности нравственного падения. За это твердым ручательством служит самозданность нашего характера и нашему духу присущая сила самораздвоения, о которой я говорил. Человек никогда не изменяет своему характеру, поскольку он дан, — и в этом бесспорная психологическая истина; но внутреннею творческою работою он может в себе изменить

самый характер. Собственным почином он может заново переставить элементы, строящие его личность, и перевести свои влечения, овладевшие им, казалось, навсегда, из состояния *субъективного*, в котором они составляют одно с его волею, в состояние *объективное*, в котором они хотя и сохраняются в виде принудительных побуждений, но воля уже возвышается над ними и может с ними бороться. А через это он получает возможность открыть в себе пути для новых влияний и воспринять внутрь себя новые двигатели своих самоопределений.

Возможность *нравственных переворотов* — вот великий, коренной факт человеческой природы, который один дает законченный смысл нашему нравственному существованию и обращает голос нашей совести во что-то неизмеримо более ценное, чем простое свидетельство о живущем в нас зле, порождающее только ряд бесплодных страданий. Каждый человек так или иначе переживал в себе перевороты этого рода; в некоторых случаях они принимают формы, поражающие своею величавостью, осязательно раскрывающие бесконечность нравственных сил, заключенных в человеческом духе. Замечательно, что именно те мыслители, которые с наибольшею решительностью настаивали на абсолютной неизменности нашего умопостигаемого существа и вытекающей из нее призрачности человеческих усилий, совершаемых во времени, по странной непоследовательности глубже других показали огромное значение тех великих моментов жизни, когда вся воля человека становится другою и принимает направление, прямо противоположное прежнему. Канту и Шопенгауэру принадлежит бессмертная заслуга первого в новой философии подробного анализа трудной проблемы о внутреннем возрождении человеческой личности. Особенно относительно Шопенгауэра нужно сказать, что нигде его блестящее изложение не достигает такой захватывающей силы, как на тех страницах, на которых он изображает таинственный процесс внутреннего просветления всего человеческого существа, его возвышения над рабством злой эгоистической воли, его перехода к высшей святости.

В самой природе человеческого духа обоснована возможность в нем коренных нравственных переворотов. Этим утверждением в предпосылки нравственной философии возвращаются все преимущества теории безразличного произвола, возвращается истина о свободе для человека

выбора между добром и злом. Но я хотел бы обратить Ваше внимание на существенные различия между обыкновенным учением о чистом произволе и теми выводами, которые я изложил пред Вами. С той точки зрения, которую я разделяю, возможность нравственных переворотов существует для всех и всегда, но обыкновенно возможность только отвлеченная. Сила самосознания и того, что я назвал *самораздвоением* духа, постоянно *может* открыть путь к ним, — но ведь надо помнить, что нужно сделать, чтобы на этом пути выступить. Ведь для этого требуется не более не менее, как полное перерождение всей человеческой личности, всецелая перестановка сил, в ней действующих, такое напряжение творческой мощи, пред которым бледнеет всякая иная форма творчества, в котором человек должен вступить в решительный бой с законом субстанциальной неизменности и косности, лежащим в основе всей природы. Такие вещи не могут повторяться каждую секунду, скажу более, они не могут происходить без *достаточного основания*. Чтобы действительный нравственный переворот состоялся, нужна бывает иногда подготовительная работа целой жизни. С другой стороны, однажды совершившись, он уже не может быть упразднен по простой нашей прихоти. И для реализации свободы требуются условия, и ничто не объясняется одним слепым случаем [1].

Но не возвращаемся ли мы этим самым опять на почву детерминизма? Свобода не оказывается ли *обусловленною* необходимыми мотивами? Не будем бояться этих неопределенных и потому только и страшных слов. Ведь мотив никогда не действует на человека сам по себе, а всегда через его волю, сообразно с ее содержанием; может ли присутствие мотива уничтожить свободу, когда вся сущность воли в ее самодеятельности? Между отдельными поступками человека, конечно, существует логическая связь, и эту связь мы называем внутренним смыслом жизни; но неужели серьезно можно думать, что защитники свободы должны непременно хлопотать об отрицании этого смысла, чтобы спасти факт нравственной самобытности человечества? В наших действиях связь замечается, но, как и во всех других сферах творчества, это есть связь логической сообразности, внутренней соответственности, а не механического предопределения. Каждый человек может из-

[1] См. дополнение 5.

под власти одной потенции своей природы перейти во власть другой — для этого он должен разочароваться в том, чем жил прежде, и осудить свое прошлое; в этих событиях выразится бесспорная внутренняя последовательность. Но для сторонников свободы здесь важно то, что такая перестановка мотивов не сама собою совершается, а человек ее совершает; она представляет некоторый новый акт его духовной жизни, — подлинное *усилие* человеческой воли. Человек сам разрешает великий спор двух внутренне безмерных сил о его существе, — спор, которому нет механического разрешения по самой природе его данных. «Царствие небесное силою берется», — сказал Христос. Необходимые отношения между явлениями присутствуют и в нравственной жизни — как их можно найти и во всех других областях бытия, — но как в мире, так и в человеке в основе необходимости лежит творчески свободная духовная мощь, и без нее ничто необходимое не могло бы возникнуть.

Мы властны в той потенции, которая окончательно овладевает нашим существом, от нас самих зависит смысл нашей жизни; это значит — мы от себя ставим тот *идеал*, который преследуем в нашей деятельности. Мы свободны не только в выборе средств для выполнения целей, нам предстоящих, — мы создаем для себя самые *цели*. В этой последней способности и заключается сущность того, что мы назвали нравственною свободою человека. В ней лежит черта, отделяющая человечество от погруженного в темные инстинкты мира животных, и, если б она в нас отсутствовала, наша жизнь была бы сновидением, бесплодным и мучительным.

Здесь мы остановимся. Я сделаю только еще одно замечание: во время прений по поводу реферата Н.В.Бугаева я главным своим возражением выставлял ту мысль, что решение вопроса о свободе невозможно без метафизического обоснования. Теперь я могу высказаться определеннее: это обоснование должно быть прежде всего *отрицательным*; оно должно состоять в устранении великого метафизического предрассудка, тяготеющего над всем современным миросозерцанием, — будто физическая причинность есть единственный тип причинных связей вообще. Оно должно показать нам, что между механическим фатализмом, который в то же время есть психологический иллюзионизм — потому что обращает всю нашу душевную жизнь

в сплошной субъективный обман, — и свободою духовного творчества ничего среднего нет, а если и предполагается, то только по случайному смешению понятий.

ДОПОЛНЕНИЯ К СТАТЬЕ «ВОПРОС О СВОБОДЕ ВОЛИ»

Дополнение 1

При возражении на мой реферат один из моих оппонентов высказал замечание, что моя теория должна до тех пор оставаться чисто гипотетическим построением, пока я не опровергнул кантовского воззрения на *время* как на субъективную форму нашей чувственности, никакой действительности вне нашего сознания не имеющую, т.е. пока я умозрительным путем не обосновал *реальность* времени; весь мой взгляд опирается на предположение возможности *новых* актов для нашего внутреннего существа; но если время наш субъективный призрак, о каких можно говорить действительно *новых* актах? Они, очевидно, немыслимы.

В таком упреке, бесспорно, есть верная сторона. После Канта и Шопенгауэра всякая теория свободы воли должна считаться с вопросом о времени и для всестороннего обоснования, конечно, нуждается в онтологическом объяснении внутренней природы временных определений. Однако я никак не могу согласиться с моим оппонентом, чтобы чрез отсутствие предварительных метафизических рассуждений по этому вопросу все мои выводы получали вид совершенно произвольного измышления. Ведь в анализе понятия о времени возможен двоякий путь, хотя, может быть, для всестороннего освещения дела было бы полезно пройти их оба. Можно, исходя из общего понятия о безусловном начале вещей, о его отношении к тварному миру, о неизбежности прохождения для всякого ограниченного существа друг друга исключающих стадий развития, — построять реальность временного процесса из соображений умозрительных. Для этого пришлось бы не более не менее, как изложить целую метафизическую систему, со всеми аргументами, к ней относящимися. Но, мне кажется, такой путь вовсе не есть единственный, и он никак не унич-

тожает возможности другого, которому старался следовать я: из непосредственно данного живого содержания нашего сознания показать его внутреннюю немыслимость без предположения доподлинно *новых* актов духа, сменяющих акты уже совершенные. Нетрудно видеть, что такою сменою реальность времени полагается *сама собою.* Она полагается, по крайней мере, *для нас,* и не только в кантовском смысле нашего *усмотрения* всех внутренних явлений в форме времени, но и в смысле действительного *совершения* нашей духовной жизни в ряде моментов, между собою различных и несовместимых. Для свободы воли, как я ее понимаю, только такая реальность времени и нужна. Фейербах говорит [1]: справедливо утверждают: «что прошло, то уж не в нашей власти»; но к этому надо сделать добавление не менее верное и важное: «что прошло, то и нас в своей власти не имеет»... Свобода, прежде всего, состоит не в том, чтобы начинать, а в том, чтоб иметь способность кончить: возможность, условие этой свободы есть время. Вот эти-то самоочевидные житейские истины я и пытался обосновать из природы нашего духа как существа волящего, вся действительность которого заключается в постоянных переходах всеобщих потенций в конкретные акты. Но ведь если время только иллюзия — и вся наша внутренняя жизнь будет также иллюзия? Конечно, так. Но едва ли в этом случае требование доказательства лежит на тех, кто действительность нашего внутреннего опыта признает, а не на тех, кто ее отрицает. Недостаточно провозгласить весь мир душевных явлений за призрак, — надо еще объяснить, *как* такой призрак возможен, т.е. в силу каких оснований в себе неизменное и никакой длительности не имеющее может быть воспринято в виде последовательного и во всех своих перипетиях творческого процесса? Задача настолько трудная, что ее, как мне думается, ни одному еще мыслителю не удалось разрешить счастливо [2]. Значение, какое приписывается в рассматриваемом возражении метафизическому оправданию реальности времени, представляется тем более преувеличенным, что и сам Кант в своих доказательствах его чистой идеальности исходит никак не из ме-

---

[1] Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit (Der Wille innerhalb der Zeit).

[2] Свои замечания о внутренних противоречиях в Кантовой теории соответствия между эмпирическим содержанием нашего сознания и его априорными формами я уже изложил в моих «Положительных задачах философии», ч. I.

тафизических посылок, а из анализа познавательных операций нашего ума. Да и вообще вряд ли можно указать хотя одну внутренне целостную метафизическую систему, которая до конца провела бы отрицание действительности временных определений для всех сфер существующего [1].

Несомненно, проблема свободы в своей метафизической части содержит некоторые специальные трудности: таков, напр., вопрос об отношении свободы твари к внутреннему единству Божества. Но ведь я и не заявлял притязаний разрешать эти затруднения. Я старался лишь показать, что свобода воли есть *факт*, с очевидностью вытекающий из всего содержания нашей душевной жизни, — если только мысль наша не затуманена предвзятыми механическими аналогиями, к явлениям духа совершенно неприложимыми.

Дополнение 2

На это мое утверждение: «Для нас достаточно того общего вывода, что психическая жизнь уже в самых зачатках своих не допускает механического объяснения и непременно предполагает, как свое условие, элемент творчества» (стр. 37) и на соображения ему предшествующие я желал бы обратить внимание того моего оппонента, который ставил мне в особенную вину отсутствие в моем реферате положительной теории о сверхсознательной деятельности нашего духа. Он рассуждал так [2]: пока я не указал со всею определенностью источника безотчетных процессов нашей души, до тех пор их творческий характер остается проблематическим; между тем всякое положительное объяснение нашего сверхсознательного существа неизбежно представляются шатким; итак — самое творчество, как изначальное

---

[1] Поучительным примером в этом случае является философия Шопенгауэра. В своей теории познания он решительный кантианец; это не мешает ему, как метафизику, признать возможность искупления всей природы, в ее внутреннем существе, чрез человечество (хотя такой искупительный акт, очевидно, приходится мыслить во времени).

[2] Само собою разумеется, что на мои дополнения нельзя смотреть как на вполне точный протокол прений о моем реферате, хотя они и были вызваны этими прениями. Это я в особенности должен сказать о возражениях моих оппонентов: я передаю только общий смысл их замечаний, насколько мне сохранила их моя память, хотя и стараюсь, насколько могу, чтобы мысль их не была искажена. Тем не менее заранее извиняюсь, если в мое изложение вкрались какие-либо недоразумения с моей стороны.

свойство нашей духовной жизни, отправляясь от которого я строю все мои заключения, есть нечто весьма сомнительное.

На это я должен ответить: именно потому, что всякие положительные исследования о конкретной природе несознаваемой творческой силы в нас могут дать только шаткие результаты, я и не хотел в них пускаться. Трудно вообразить философский прием хуже, как связывать истины в себе ясные с малодоказуемыми гипотезами, своею необоснованностью неизбежно бросающими на них тень. Но я решительно настаиваю, что творческий характер процессов духовной жизни, даже в самых элементарных явлениях сознания, должен быть признан помимо каких бы то ни было гипотетических соображений о *частных* признаках силы, их порождающей. Ход моих доказательств, как может убедиться читатель, сводится к немногим и простым по содержанию тезисам, которые я старался выяснить, насколько мог. Психические явления должны иметь причину, если только закон причинности вообще прилагается ко *всем* явлениям действительности; но эта причина, по самым коренным качествам душевных явлений, не может быть выражена в терминах причинности механической; итак, эти явления осуществляют причинность творческую, ибо между механическою связью и творчеством нет ничего среднего. Изменится ли что-нибудь в этом весьма общем умозаключении, оттого что мы признаем индивидуальность основы сверхсознательных актов, подобно Гелленбаху, или перенесем окончательный источник душевной жизни в объективную пластическую фантазию, разлитую во всем мире, как это сделал Фрошаммер? [1] Несомненно, вопрос о сверхсознательном существе души очень любопытен и для психологии чрезвычайно важен: но мой оппонент, конечно, согласится, что и в философии, как и во всякой другой области знания, надо различать между тем, что при правильном понимании не должно подлежать спору, и тем,

---

[1] Сочинение Фрошаммера "Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprocesses" представляет одну из лучших в философской литературе попыток показать значение творческого начала в природной и человеческой жизни. Ее недостатки, по моему мнению, состоят, во-первых, в отождествлении всякого творчества со специфическою деятельностью фантазии, во-вторых, в признании совершенной внутренней бессознательности объективного творчества фантазии в космическом процессе. Этим последним во все рассуждения автора вносится трудно доказуемое предположение, вполне, впрочем, понятное из традиций немецкого идеализма.

что в самом лучшем случае может получить только некоторую степень вероятности.

Дополнение 3

Мне хотелось бы, чтобы мои выводы о внутренней невозможности совпадения между причинностью психическою и механическою (стр. 60) имели в виду те мои оппоненты, которые моим заключениям о неизбежности творческих переходов в душевной жизни противопоставляли простое изложение механической теории сознания. Подробно рассказав, как периферическое раздражение нервов вызывает возбуждение нервных центров и как оттуда оно передается нервам двигательным, представив все явления сознания как ряд отражений в нашем самочувствии этих физических процессов, они потом спрашивали: куда же поместить свободу в таком чисто механическом сцеплении элементов нашей деятельности? Не могу не согласиться с ними от всей души. Если они правы, если вся жизнь сознания есть чисто физический процесс, только своеобразно окрашенный в нашем субъективном восприятии, — никакой свободы воли, очевидно, нет, говорить о ней есть пустая трата времени, — и это важно понять однажды навсегда. Свобода прямо *немыслима*, если наша душевная жизнь лишь физическая функция мозгового механизма, без всякой самобытности и способности воздействовать на наши поступки своим *психическим* содержанием как таковым. Итак, остается вопрос о справедливости такого отождествления между физическим и психическим порядком явлений в нас. И вот в этом пункте я совершенно расхожусь с моими противниками: по моему глубокому убеждению, тождества этих двух явно разнородных последовательностей феноменов не только ничем доказать нельзя, но оно содержит логическую несообразность. Двигатели психической деятельности и механического движения различны между собою *существенно*. Воля побуждается соображениями о более или менее отдаленном будущем, о более или менее отдаленном прошлом, о более или менее отдаленных в пространстве вещах; ее окончательный мотив всегда получает форму стремления к какому-нибудь определенному *будущему* результату. Механическое движение всегда вызывается другим движением, непосредственно ему *пред-*

шествующим в сфере, им занимаемой. Между порождениями психической и механической необходимости может быть только *случайное* совпадение. Но такая случайность представляется абсолютно *невероятною*, когда вопрос идет о *бесконечном* множестве *бесконечно разнообразных* совпадений, или, что то же самое, — о механическом возникновения видимости психической самодеятельности во всех существах одушевленного мира.

Закон естественного подбора едва ли чему-нибудь поможет в решении этой задачи. В самом деле, чтобы прилагать его к таким общим вопросам, конечно, уже надо обратиться к его прямому отвлеченному смыслу. И тогда окажется, что из этого закона вполне понятно, почему в мировом процессе образования более прочные переживают менее прочные; но совершенно непостижимо, почему механизмы, для своего сохранения нуждающиеся в бесчисленном множестве целесообразных актов (со всею их случайностью с точки зрения механических свойств), должны удержаться в борьбе с механизмами, которые в этих актах не нуждаются вовсе, т.е. почему рядом с природою мертвою существует природа живая? Если целесообразно действующие существа каким-нибудь образом явились на свет, нет ничего удивительного в том, что в жизненной борьбе одолевают те из них, которые лучше приноровились к окружающей среде; но все-таки остается открытым вопрос: почему такие существа возникли и отчего телеологическая сила реализуется в них с такою неуклонною устойчивостью и таким неограниченным многообразием? Говоря коротко: когда одушевленная жизнь уже предполагается данною, естественный подбор объясняет многое; но в нем очень трудно искать разгадку самого происхождения жизни.

Против этих выводов нельзя указывать на строго научный, фактический характер оспариваемого мною взгляда и на отвлеченно-философское построение приведенных рассуждений. Прежде всего, существует полное основание сомневаться, чтобы самая утонченная научность методов могла обратить логически несообразное в понятное и естественное; во-вторых, научное достоинство теории, по которой наше сознание есть только функция мозга, пассивно отражающая механические в нем перемены, является весьма подозрительным, хотя ее и разделяют очень часто люди науки. Она могла бы получить некоторое подобие

научной обоснованности, если б было наверное известно, какие именно физико-химические процессы происходят в мозгу в соответствии с различными психическими состояниями, какими механическими движениями устанавливается связь между этими последними, от каких материальных процессов психическая жизнь и ее различные формы всецело зависят? Надо сказать, что и тогда мы имели бы доказательство очень двусмысленное, потому что внешний опыт в конце концов никак не может дать твердого ручательства за то, что в таких сложных процессах, как процессы жизни, чисто механический ход нигде не претерпевает хотя бы минимальных уклонений. Но даже и о таком подобии доказательности при современном состоянии знания нельзя еще и мечтать: вопросы о внутренней природе движений в нашей нервной системе и о механических условиях их связи с явлениями духа составляют ту область биологической науки, которой, по признанию ее серьезных представителей, надолго суждено быть покрытою непроницаемым мраком [1]. Итак, в учении о полном тождестве физического и психического процессов с чем мы имеем дело? С научною теориею? Очевидно, нет. С научною гипотезою? И такая оценка была бы явно преувеличенною: научная гипотеза должна *объяснять* явления той группы, для которой она создается; а механическая теория сознания не объясняет в нем самого главного — глубокой целесообразности его процессов. Что же она такое? Только *метафизическое мнение*, продиктованное предпосылками особого философского миросозерцания. В самом деле, единственным логичным оправданием для нее было бы возведение закона сохранения энергии из физического обобщения в безусловную мировую аксиому для всех явлений действительности без исключения, а такую роль можно приписать этому закону разве на основании каких-нибудь умозрительных соображений, потому что эмпирические данные для того, очевидно, отсутствуют [2]. Поэтому не будет слишком суровым сказать, что психологи, пытающиеся

[1] Сочинение Ш.Рише «Essai de psychologie générale» можно рекомендовать как любопытный образец весьма наглядного контраста между притязательностью чисто механических объяснений психической деятельности и постоянно повторяющимися заявлениями о глубокой непостижимости и таинственности тех физических процессов, которые отвечают ей в нашем организме.

[2] Обширная область явлений психических подводится под него только в силу заранее сделанного *предположения* о его безусловности.

представить учение о механической природе сознания как истину строго научную, сами коренным образом нарушают требования научной методологии.

Повторяю, для меня весь вопрос в следующем: душевные состояния как таковые, в своем *психическом* качестве (т.е. удовольствие как удовольствие, страдание как страдание, страх как страх, а не их механические коррелаты в движениях мозговых центров), имеют ли влияние на течение нашей жизни и деятельности или нет? Если *да*, свобода воли в самом этом факте подразумевается неизбежно, — что я и старался показать в моем реферате. Если *нет*, истина, бесспорно, на стороне ее совершенного отрицания; но зато наша мысль запутывается в целом ряде непримиримых логических противоречий. Подумаем хотя бы о том, откуда берется издавна замеченная постоянная соответственность между полезными изменениями нашего организма и ощущениями удовольствия, между разрушительными и вредными его состояниями и ощущениями страдания? Сошлемся ли мы на естественный подбор как последнюю причину всякой целесообразности наших актов и состояний? Но если всякая наша деятельность есть замаскированный механический процесс без всяких психических двигателей, что могут выиграть живые существа в жизненной борьбе от такой соответственности? Не все ли равно, будут ли они наслаждаться болью или страдать от нее, если вредные воздействия на их организмы автоматически удаляет механизм их нервной системы, помимо каких бы то ни было психических мотивов — по простой физической необходимости? Что же выходит? Даже оставаясь на почве естественного подбора, чтобы объяснить непосредственно очевидную внутреннюю целесообразность нашей душевной жизни, надобно прежде всего признать действительность влияния психических состояний на наши акты, т.е. *реальность духовной причинности*. Между тем если не в естественном подборе, то в чем же укажут мои противники причину возникновения телеологических соотношений из условий механического движения? [1]

---

[1] Риль (Der philosophische Kriticismus. II B., 2 Th., S. 179) справедливо называет это явное противоречие между целесообразностью психических явлений и их полною бездейственностью в отношении к механическому ходу природной жизни *физиологическою антиномиею* современного знания. Но разрешение, которое он для этой антиномии предлагает, едва ли можно назвать удачным. Предварительно согласившись, что при

Таким образом, мысль о несводимости телеологии природы к элементам механического процесса, опирающаяся на истины простые и ясные, казалось бы, не должна была вызывать серьезных пререканий; тем не менее вокруг этих истин сосредоточиваются ожесточенные споры, конец которых едва ли можно ожидать в скором времени: в них идет дело о самом существовании двух противоположных миросозерцаний. Но, что особенно странно, предположение о внутреннем тождестве механической и телеологической причинности нередко находит себе горячих защитников среди признанных идеалистов, не щадящих своего остроумия в изобретении примирительных построений для совмещения несовместимого. Мне представляется, впрочем, что ввиду подобной проблемы возможно только одно до конца последовательное воззрение на предмет, — я разумею теорию предустановленной гармонии именно в той форме, как ее понимал Лейбниц: Бог в своей бесконечной премудрости устроил так, что два бесконечные ряда явлений, различные по существу, все-таки совпадают во всех

признании объективного бытия вещественных процессов единственным выходом из противоречия было бы предположение особой духовной силы рядом с материей, он тем не менее думает, что всякое противоречие немедленно исчезнет, как только мы поймем, что и механическое и психическое течение феноменов представляют лишь две формы выражения одного и того же реального процесса в мировой основе или, лучше сказать, два способа восприятия этого процесса в нашем сознании (извне или изнутри). Трудно, однако, понять, почему задача должна сделаться легче, если мы к двум порядкам феноменов, нам известным, прибавим еще третий, для нас уж совсем неизвестный (потому что Риль, будучи кантианцем, упорно настаивает на непознаваемости мировой сущности). Ведь вопрос, конечно, не в том, суть ли материальные вещи -- настоящие вещи или только явления; дело не в степени действительности, а в том, что некоторую действительность (хотя бы только феноменальную) мы должны приписать и механическим и психическим фактам. И вот оказывается, что обе эти области явлений развиваются по законам совсем различным. Возникает вопрос: как мыслимо, чтобы одна и та же последовательность реальных событий (в мировой основе) изображалась в двух порядках отражений, соединенных по правилам прямо противоположным (один по телеологическому принципу, другой по механическому), и при этом такие правила никогда бы не нарушались? Не думаю, чтоб физиологическая антиномия в этой форме была проще и ближе к решению. Допустим даже, что во внутреннем и внешнем опыте мы имеем выражения различных качеств единого субстрата; как возможно, чтоб эти качества в реальном процессе не оказывали никакого взаимного влияния, т.е. чтобы психическая жизнь ни в чем не видоизменялась физическими воздействиями и, наоборот, физический ход природы никак не задевался психическими побуждениями? Впрочем, гипотеза Риля, во всяком случае, представляет интерес по своей чрезвычайной типичности. Рассуждения в духе сейчас изложенных, несмотря на неизбежно окружающую их темноту, составляют одну из самых излюбленных тем весьма многих немецких философов.

своих звеньях. В такой гипотезе, по крайней мере, нет явного логического противоречия, хотя это не мешает ей быть одним из самых искусственных, бесплодных и бессодержательных измышлений во всей истории метафизики. Она искусственна и бесплодна, потому что осуждает творческую деятельность Божества на разрешение задачи, внутренний смысл которой для человеческого ума навсегда должен остаться тайною, — лишить все духовное влияния на действительность и в то же время дать ему такую видимость, как будто бы оно обладало самодеятельностью. В то же время она в высшей степени бессодержательна, потому что всецело сводится к понятиям, отчетливому анализу не доступным; пока речь идет о совпадении двух бесконечных рядов, по существу различных и движимых разными законами, мы ясно замечаем внутреннюю несообразность их полного соответствия во всех пунктах; но когда нам указывают на бесконечную премудрость и бесконечное всемогущество Творца, нам нечего возразить, — не потому, чтоб мы все до конца поняли, а потому, напротив, что наша мысль совсем теряется в представлениях о бесконечности Божественного Разума, с одной стороны, материальной и духовной вселенной — с другой. И все-таки между всеми попытками слить причинность духовную с физическою лучше этой гипотезы философия ничего не создавала.

Дополнение 4

Утверждаемая мною необходимость нормальной деятельности разума и равновесия душевных сил для возможности нравственной свободы в человеческой личности, мне кажется, служит совершенно ясным ответом на те замечания моих оппонентов, в которых они, исходя из фактов криминальной хроники, а также из соображений, соприкасающихся с физиологией и патологией мозга и нервной системы, старались мне показать, что наше нравственное самообладание находится в тесной и разнообразной зависимости от состояния нашего организма и что бывают случаи, когда какая-нибудь порочная наклонность так всецело и болезненно овладевает человеческим существом, что о нравственной свободе уже не может быть речи.

Внимательный читатель должен согласиться, что в этом возражении — только другими словами и с другой точки

зрения — утверждается то самое, что и я говорю на стр. 62. Но я никак не могу понять, каким образом подобный аргумент может быть обращен против существования свободы во всем человечестве вообще? Мои противники едва ли захотят доказывать, что все люди одинаково ненормальны и поэтому невменяемы, подобно одержимым. Не думаю также, чтоб они совсем отрицали различие между людьми здравомыслящими и людьми душевнобольными. Имеют ли их рассуждения только тот смысл, что абсолютной нормы нельзя найти ни в одном реальном организме, что, стало быть, воля каждого человека находится под влиянием его прирожденных слабостей и недостатков? Сомневаться в последнем факте, разумеется, нет оснований. Но, с другой стороны, вполне очевидно, что *ограниченность* свободы вовсе еще не есть понятие, равнозначащее с *отсутствием* свободы. Я менее всего склонен признавать свободу как силу абсолютно беспредельную в нас в каждый момент нашего существования; но я все-таки убежден, что в границах, положенных нашею природою и нашими свойствами, без *свободы вообще* нет психической жизни, без *свободы нравственной* нет здоровых людей.

Дополнение 5

Бесспорно, наиболее решительное осуждение моих взглядов было высказано в том возражении, в котором утверждалось, что признаваемая мною творческая способность духа не спасает мои выводы от главного порока всех теорий, приписывающих воле подлинную самодеятельность, — от глубокого разногласия с коренными требованиями закона достаточного основания. Это возражение сводится к следующему: моя попытка решить вопрос мало чем отличается от других его решений, исходящих из простого отрицания закона необходимости или причинности, каковы учение о liberum arbitrium indifferentiae, признание в человеке способности предпринимать от себя ряд изменений и т.д. В самом деле, — рассуждал мой противник, — если свобода есть творческий акт[1] деятеля, то опять возникает прежний вопрос в новой форме: как происходит этот таинственный акт? Одно из двух: или он совершается по како-

[1] Точнее было бы сказать: *способность творческих актов*.

му-нибудь внутреннему или внешнему основанию, и тогда его творчество является обусловленным и в этом смысле необходимым, или он ничем не связан ни внутри себя, ни извне, и тогда он абсолютно случаен, со всеми роковыми последствиями такой случайности. Tertium non datur. В последнем результате мое воззрение, по мнению оппонента, грешит общим недостатком всех индетерминистических теорий без различия: свободу, ими защищаемую, нельзя себе представить.

Такой приговор имеет весьма роковой облик, хотя я и был несколько удивлен легкостью, с которою уважаемый оппонент отнес меня в число сторонников абсолютного индетерминизма, несмотря на мои неоднократные попытки, в нескольких местах моего реферата, показать внутреннюю несостоятельность теории безразличного произвола. Это не мешает, однако, возражению быть весьма сильным с виду, раз оно ссылается на изначальные требования человеческого мышления.

Но аргументы такого рода, всецело опирающиеся на анализ самых общих понятий человеческого ума, обыкновенно представляют немалую опасность и для тех, кто ими пользуется. Широта в объеме наиболее абстрактных понятий и законов нашего разума вносит в них многосмысленность, которая, при неосмотрительном к ним отношении, нередко побуждает видеть в каком-нибудь одном их частном значении все их содержание и выставлять это значение критерием всякой истины. Понятно, что выводы, таким путем полученные, являют плод совершенного недоразумения и никакого теоретического достоинства иметь не могут. Мне кажется, что моему противнику не удалось охранить свои заключения от этого недостатка, столь часто встречающегося у мыслителей, которые мечтают живые вопросы действительности разрешать отвлеченно диалектическим методом.

Закон достаточного основания, как известно, имеет смысл двоякий: во-первых, он означает субъективное правило нашего мышления — ничего не утверждать без разумного к тому повода; во-вторых, он выражает объективный закон всякой познаваемой действительности: все существует лишь постольку, поскольку даны условия, без которых оно существовать не может. В этом последнем значении закон достаточного основания неразличимо сливается с законом причинности. Мой оппонент, когда он говорит

о внутренней или внешней предопределенности всех явлений, очевидно, разумеет закон достаточного основания в его втором смысле. Другими словами, для него закон причинности и закон абсолютной предопределенности всего, что совершается, — понятия *тождественные*.

И вот этого-то он не только не доказал в своих возражениях, но даже и не пытался доказывать. Это вышло тем более странно, что я закону причинности посвятил обширную долю своего реферата и, начиная с первых страниц его, старался показать, что закон причинности по самому существенному своему требованию — чтобы каждое явление имело *достаточное* (т.е. *полное, законченное*) основание — предполагает бытие начал самобытных и не может помириться на идее бесконечного ряда причин *условных* (т.е. по себе *недостаточных*); что поэтому не все на свете есть следствие, а бывают причины, для которых уже нельзя указать причин дальнейших; что причинность *предопределения* (механическая) есть только вторичный, производный тип причинных связей и вовсе не исключает причинности *свободы*[1]. Пока эти тезисы не опровергнуты, я, разумеется, останусь при них. Мой ответ на грозную дилемму моего оппонента будет очень прост: творческие акты, конечно, имеют достаточное основание своего возникновения; но это никак не значит, чтоб они были безусловно предопределены в прошлой реальности, потому что одно из другого нисколько не вытекает. Под достаточным основанием мы разумеем просто полноту условий данного явления; и такую полноту условий для возможности свободных действий мы имеем в существовании всякой самодеятельной силы. С этой точки зрения и теория абсолютного произвола ни в каком прямом противоречии с формальною логи-

[1] Наиболее серьезное возражение против этих выводов, как мне представляется, можно сделать, лишь исходя от чисто феноменального, кантовского понимания закона причинности. Если причинная связь совсем не свойство самых явлений действительности, а только способ нашего рассудка их располагать и познавать, -- очевидно, не может быть вопроса о существенных требованиях закона причинности в его объективной природе, а только об условиях и пределах его приложения в нашей познавательной деятельности. Именно с этой точки зрения разрешает Кант свои антиномии. Однако такой взгляд оказывается не менее убийственным для детерминизма, как и для теории свободной причинности. Ведь тогда в самой действительности вовсе никакой причинности нет -- ни механической, ни творческой, -- всякая причинная связь вносится в вещи нашею мыслию. Кроме того, в этом случае можно указать на следующие соображения: 1) ни сам Кант, ни его современные последователи никогда

кою не состоит, хотя соображения психологические и заставляют ее отвергнуть.

Так я должен ответить моему оппоненту, если только я его верно понял и если для него действительно причинность и предопределенность совпадают между собою. Потому что, сказать правду, первая половина его альтернативы (т.е. именно та, которой он приписывает столь убийственное значение для моего взгляда) сама по себе ни в каком разногласии с моим пониманием не находится. Зачем было бы мне отрицать, что творческие акты совершаются по какому-нибудь внутреннему или внешнему основанию или что наше творчество является *обусловленным* (нашим характером, обстоятельствами жизни, свойствами организации и т.д.) и в *этом* смысле необходимым, — когда я неоднократно утверждаю, что связь духовных актов содержит *своего рода* необходимость, что даже для высших проявлений свободы нравственной личности нужно бывает *достаточное основание* в самом житейском употреблении этого слова (стр. 67)? Я доказываю только при этом, что такая своеобразная необходимость неизбежно подразумевает творческую самодеятельность и без нее немыслима. Мой оппонент может не соглашаться со мною, но едва ли он справедлив, когда противопоставляет моему воззрению слова «обусловленность, связь, достаточное основание», во всей шаткости и неопределенности их значения, и пугает меня призраком абсолютного случая. Случайности человеческих действий я нигде не отстаиваю; но я думаю, что не всякая необходимость есть непременно роковое следованиеие событий и не всякое действие было абсолютно предопределено в прошлом во всем своем содержании. Очевидно, при такой постановке дела вопрос может быть только о частных требованиях закона достаточного основания, а никак не об его общем признании. Итак, одно из двух:

до конца этого взгляда на причинность провести не могли и каким-нибудь образом непременно переносили причинные отношения на объективную основу явлений (причем Кант более склонялся к свободной причинности, тогда как современные нам новокантианцы предпочитают механическую форму причинной связи); это заставляет думать, что кантовское понимание вообще нельзя развить во всех последствиях; 2) Кантово учение об абсолютной субъективности форм познания, которым, однако, вполне подчиняется материал извне данный, составляет едва ли не самый темный и богатый противоречиями пункт его философии; 3) даже при чисто феноменальном характере всех причинных связей мы все-таки должны признать, хотя бы для мира явлений только, существенное различие между механическою и психическою их последовательностью.

или оппонент отождествляет причинность с предопределением — тогда самого главного в своих возражениях он не доказал; или он эти понятия разделяет — и тогда я решительно не знаю, о чем мы спорим и чего думает он достигнуть своими очень общими и двусмысленными утверждениями.

Что касается того тезиса моего противника, по которому свободу, как ее признают индетерминисты, нельзя себе представить, — я не совсем понимаю, что он хотел этим сказать? Желал ли он отметить тот факт, что содержание общераспространенного понятия о свободе невозможно вполне выразить ни в какой отчетливо вообразимой схеме фантазии? Но ведь эту участь свобода делит со всеми другими наиболее отвлеченными понятиями нашего разума, каковы причинность, достаточное основание, необходимость и т.д. Что значило бы, например, ***вообразить*** необходимость во всем объеме того, что ***мыслится*** в этом понятии? Или мой оппонент под невозможностью представить разумел именно логическую ***немыслимость*** свободы? В таком случае едва ли он имел право ограничиться простым утверждением: ведь логически немыслимое, особенно в смысле противоречия первоначальным законам ума, ни в одной нормальной голове не должно вмещаться; как же объяснит он, что великое множество мыслителей, бесспорно здравого ума не лишенных, ***теоретически*** защищали понятие свободы как способности самопочинных актов, а ***практически*** его исповедует все человечество?

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ СОЗНАТЕЛЬНОЙ НРАВСТВЕННОЙ ЖИЗНИ[1]

Альфред Фулье в своем сочинении «L'avenir de la métaphysique» говорит: «При обсуждении всякой проблемы нравственности дело идет о внутренней природе воли и сущности добра, о нашем отношении к ближним и вселенной. Каждый раз, когда пред нашею совестью возникает какая-либо альтернатива и разрешается в отдельном действии, это действие воплощает в себе наше верование о нашей связи с ближними и целым миром». Другими словами, мы не можем что-нибудь считать безусловно должным для себя, если не видим к тому оснований; а таких оснований не в состоянии дать частные соображения о соответственности отдельных явлений нашим желаниям, потому что всякие правила, этим путем полученные, будут неизбежно относительны; идея безусловных обязанностей может быть обоснована только из законченного представления о всем смысле нашей жизни. Между тем, если откинем мысль о высшем нравственном долге, от нашего понятия о добре в его обычном значении не останется ничего. Тогда придется или предоставить нравственную жизнь случайной игре страстей в их безграничной противоречивости, невольно давая при этом каждому побуждению оценку эгоистическую, по их пользе или удовольствию для нас, или ожидать того счастливого времени, о котором мечтает Герберт Спенсер, когда зло в людях исчезнет бесследно, когда они будут от рождения святы, когда они станут творить добро не потому, чтобы видели его идеальную цену, а по той же физической неизбежности, с какою они дышат. Когда наступит это время, и наступит ли когда-нибудь?

Что же нужно предположить в себе и в мире, чтобы наш нравственный долг не был призрачным и пустым словом?

---

[1] Эта статья представляет соединение трех заключительных лекций из публичного курса «Типические учения в истории морали».

И как теоретически оправдать наши предположения в этой области (потому что неоправданное для ума не может явиться источником сериозных убеждений, а понятие о нравственных обязанностях прежде всего должно быть сериозным)? Уже в первой моей статье я указывал на трудное положение современной этики в этом отношении: в тех философских верованиях, которые наиболее распространены теперь, все, что настоятельно нужно признать для действительного обоснования нравственных задач жизни, беспощадно отрицается. Эти верования создались и крепли веками, они возникли не по чьей-нибудь злонамеренной прихоти, — в их образовании сказалась логическая необходимость внутреннего роста воззрений, может быть, односторонних, но во всяком случае содержавших весьма важную долю истины. Бороться с ними дело нелегкое. Надеяться рассеять эти верования, у кого они есть, в короткой журнальной статье было бы странно, чтобы не сказать больше. Цель моя менее притязательна: я, во-первых, постараюсь показать, что положение нравственной проблемы не до такой степени роковое, — что отрицание, нередко возводимое в догмат, само логически обосновано недостаточно и во многих отношениях не подымается над уровнем субъективных мнений. Во-вторых, я изложу мои собственные взгляды по тем коренным вопросам знания, с которыми этика неизбежно соприкасается.

1. Идея свободы воли

Мне уже неоднократно приходилось говорить о великой важности вопроса о свободе воли для самой мысли о каких-либо нравственных предписаниях[1]. На нем мы и должны остановиться прежде всего. Вся наша жизнь движется убеждением, что нам нужно действовать в том или другом направлении, что одно мы можем, другого нет, что события не только совершаются с нами, но мы имеем способность видоизменять их ход, влагать в них свое, вносить в них нечто такое, что от нас одних зависит. Такого знания ничем нельзя вырвать; нельзя даже вообразить себе человека, который действительно и совершенно был бы уве-

[1] Более подробное изложение моих взглядов на свободу воли человека читатель найдет в статье «Вопрос о свободе воли» (Труды Психологического общества, выпуск III, стр. 97-194).

рен, что он ни внутри, ни вне себя ничего изменить не в состоянии. Всякое покушение на это чувство нашей *самодеятельности* влечет за собою *фатализм*, а где фатализм, там уже нет места для нравственной ответственности и личной инициативы. Согласимся с теми, кто думает (а это часто выставляется единственно научным взглядом на предмет), что каждое решение нашей воли есть только случайный облик, принятый — в нашем субъективном самоощущении — физическим процессом в нашем мозгу и нервах; согласимся с ними и в том, что всякий физический процесс (стало быть, и тот, который в нас происходит) предопределен весь во всех мельчайших подробностях еще в том веществе, из которого постепенно возникла Солнечная система, — что каждое движение моего пальца предустановлено в прежней истории мира. Тогда о чем заботиться, о каких толковать требованиях, к нам обращенных, и усилиях, без которых мы пропали? Не все ли равно, что в нас делается, когда не мы это вызвали? Чего искать и зачем беспокоиться? Эти соображения очень просты, они придут в голову каждому; и на них с точки зрения *детерминизма* (то есть отрицания свободы — признания во всех человеческих действиях неуклонной необходимости и предопределенности) никакого возражения нет. Между тем слишком ясно, какой неисцелимый внутренний разлад должны они вносить в нравственное сознание людей.

Таким образом, *детерминизм* приводит к величайшим нравственным противоречиям; и тем не менее, когда обратимся к аргументам, которыми обыкновенно его защищают, мы будем поражены их простотою и убедительностью. Детерминисты исходят из утверждения, что всякая мысль о каких бы то ни было свободных деятелях в мире заключает в себе восстание против основных правил логики. Логика учит нас, что все существующее имеет достаточное основание своего бытия; из этого следует, что всякое явление предполагает предшествующую ему причину; а это значит, что и волевые действия, как явления нашей психической жизни, должны вызываться причинами, которые заранее предопределяют все их признаки; свобода воли есть понятие немыслимое.

Что же получаем в результате? Между показаниями практическими сознания и требованиями теоретического знания в рассматриваемом вопросе как будто открывается непримиримое противоречие. Как из него выйти? На чьей

стороне истина: на стороне тех, кто непосредственно доверяется чувству нашей внутренней самостоятельности, или тех, кто готов провозгласить это чувство за *иллюзию* ради отвлеченных соображений о роковой неизбежности всего совершающегося на свете? Признать свободу означает ли непременно отвергнуть закон причинной связи, вне которого мы ничего не в состоянии себе представить, или, напротив, одно из другого нисколько не вытекает и не всякая причинность есть тем самым фаталистическая предопределенность событий?

Чтобы правильно ответить на эти вопросы, нужно сначала условиться в том, что должны мы себе приписать, в интересах нравственного сознания, под именем свободы. Какое свойство мы должны признать за собою, чтобы без противоречия судить о себе как о существах, ответственных за свои поступки?

Как мы уже видели, для этого мы должны предположить в себе *самодеятельность*, силу почина в решениях нашей воли, — действительную способность совершать *новые акты*, которые не извне нам навязаны, хотя бы и скрытым процессом, но которые в самом деле не произошли бы без нашего добровольного содействия, которые могут быть, но могут и не быть в исключительной зависимости от нас. Однако это вовсе еще не значит (и на это нужно обратить особенное внимание), чтобы нравственное сознание побуждало нас приписывать себе в каждую данную минуту способность неограниченного, безразличного *произвола* — в самых противоположных проявлениях добра и зла, то, что на философском языке называется liberum arbitrium indifferentiae. Такое признание не только психологически нелепо — оно лишено и всякого нравственного смысла. Если каждый человек в каждое мгновение одинаково способен оказаться самым отвратительным преступником и высочайшим образцом добродетели и если ни то, ни другое не служит никаким ручательством за его дальнейшее поведение, действия людей совершенно теряют моральную цену. Они уже не представляют выражения нашего подлинного внутреннего существа, они не являются никакими показателями человеческого достоинства или человеческого падения, в них все абсолютно случайно и все исчезает вместе с их совершением. Свобода, так понятая, ничем не лучше самых мрачных предположений фатализма.

Наконец, нужно сделать еще одно замечание: вопрос о нравственной свободе человека обыкновенно совсем отделяют от понимания *общих условий и двигателей всей психической жизни.* Иногда прямо рассуждают так: все остальные душевные явления подлежат таким же роковым и необходимым законам, как и явления мира физического; в них все предопределено с безусловною неизбежностью. Только достигнув полного развития своих умственных сил, только усвоив идеал добра во всей широте его отвлеченного значения, человек оказывается способным свободно направлять свои действия по пути добра или зла. Не трудно видеть, какая несообразность заключается в такой постановке дела. Если наше духовное существо в первоначальных элементах своего бытия не содержит ничего, кроме механически неизбежных продуктов во всех частях предопределенных процессов, то как из их осложнения и умножения может развиться то, что им противоположно по своей основной природе, — свобода от необходимости действовать в одном определенном направлении? Слишком ясно, что тут надо признать одно из двух: или душе на всех ступенях ее развития принадлежит сила самодеятельности и самоопределения, — тогда свобода нравственная будет только одною из форм проявления этого общего свойства; или явления духа совершаются с необходимостью явлений материальных, — тогда ни о какой свободе говорить нельзя и всякое предположение о ней будет непременно ложным. Итак, вопрос о свободе нужно поставить гораздо общее: это вопрос вообще о природе всего духовного существования.

Сродна ли духу способность начинать новые акты, обладает ли он подлинной силой *творчества*? (Понимая слово «творчество» в его прямом смысле: мы про такого деятеля говорим, что он творит, который вызывает в жизни что-нибудь, зависящее *только от него*, и вызывает таким действием, которое не было сполна заготовлено, по своему возникновению в данном виде, в предшествующих обстоятельствах.) Занимающий нас вопрос можно, следовательно, формулировать так: принадлежит ли духу сила творчества и простирается ли она на область нравственных действий?

Чтоб уяснить себе все условия задачи, обратимся к той сфере действительности, в которой никаких проявлений творчества нет (по крайней мере, при существующих пред-

ставлениях о ней мы его никогда не предполагаем и не чувствуем в том нужды), — к неорганической природе с ее физическими и химическими процессами. Что мы в ней видим? Механический закон сохранения энергии безраздельно господствует в ней над всеми переменами. Вся сила, действующая в физическом мире, в нем воплотилась однажды навсегда, к ней ничего не прибавляется, в ней ничего не исчезает. Один и тот же запас вещества и движения вечно переливается через бесчисленные случайные формы, которые последовательно вытекают одна из другой с математическою неизбежностью. Поэтому все абсолютно предопределено в их связи: явление последующее есть простое продолжение явления предшествующего по необходимым законам механики. Причины и следствия количественно равны между собою. Вместе с немецким философом Рилем можно было бы сказать, что между ними существует полное тождество: ибо то, что их различает между собою, состоит в перемене положения (движении) для отдельных материальных частиц в бесконечном пространстве; а пространственные отношения для этих частиц ничего существенного не представляют: их подлинные качества оттого никаких изменений не испытывают. Поэтому в физической природе ничего действительно *нового* не возникает. Абсолютное единообразие процессов царит над кажущеюся пестротою материальной жизни. Иначе и быть не может: в основе всех феноменов физической вселенной лежит один абсолютно неизменный субстрат, одаренный одним и тем же количеством движения, которое совершается по одним и тем же законам. Итак, вот важнейшая черта всего, что подчиняется физической или механической причинности: безусловная внутренняя косность при внешней подвижности.

То ли мы наблюдаем в явлениях духа? Решительная противоположность физического и психического в этом отношении сразу бросается в глаза. Основное свойство духа заключается в способности действительного внутреннего развития; его жизнь состоит в постоянном раскрытии *новых* проявлений, *новых* актов, непрерывно расширяющих конкретное содержание его бытия. Так представляется нашему самочувствию психическая действительность на всех своих стадиях.

В самом деле, такою является она уже в чувственных восприятиях, т.е. в актах ощущения. Пока ни одно ощуще-

ние не возникало, нет еще никакого сознания, психическая жизнь не просыпалась; но она тотчас же загорается, как скоро ощущение было дано. Что же здесь произошло? Можем ли мы в ощущении видеть простое продолжение или завершение чисто механического процесса в мозгу, или в нервной системе, или еще где-нибудь? Такое предположение не раз пробовали делать, но оно всегда разбивалось о свою очевидную несообразность. Механическое движение атомов, по механическим законам, может породить только другое равное ему по количеству движение атомов и ничего больше. Между тем в ощущениях никаких внешних механических определений не усматривается, в них нет ни атомов, ни их движений, — зато присутствует нечто такое, чего атомы несомненно лишены, наприм., мы в ощущениях воспринимаем цвета и звуки, а физика учит нас, что атомы вещества и бесцветны, и беззвучны. Итак, в ощущениях мы имеем что-то вполне своеобразное, коренным образом отличное от физических качеств и продуктов, и это в конце концов признают психологи всех школ и направлений. Но что же эта своеобразность обозначает? Ее можно понять только так, что психическая сила в нас на каждое внешнее возбуждение отвечает особенным, *новым, самобытным* актом восприятия и тем постепенно образует материал для своего дальнейшего развития. Иначе нельзя себе представить действие внешнего мира на наше сознание. Невозможно придумать такие элементы, из которых психические состояния вытекали бы во всех своих признаках *механически*, т.е. через простое сложение и разложение, по крайней мере, никто до сих пор таких элементов не выдумал. Следовательно, дух *творит* (рождает новое, свое, прежде небывшее) уже в простом ощущении. На внешние раздражения он отвечает своими самостоятельными созданиями, которых до него не было в природе и которые у каждого сознающего центра свои, особые.

Однако это творчество, в котором источник всей нашей чувственной восприимчивости, мы никогда не воспринимаем как *свое*. Оно совершается в нас безотчетно, так сказать, сверхлично; оно представляет как бы субстанциальный корень, на котором вырастает наша сознательная жизнь; к его продуктам мы относимся совершенно страдательно и ничего не можем в них изменить своею волею. Но только ли этими безотчетными процессами образования нашего психического материала ограничивается участие

творческой силы в душевных явлениях? Творим ли мы что-нибудь сознательно своими личными усилиями? Ответ на это, мне кажется, довольно прост: само *сознание*, по всему своему существу, есть акт творческий; всякий раз, когда мы сознаем что-нибудь, чего прежде не сознавали, в нас происходит некоторое *творческое* действие, — *новое*, какого прежде не было. Ведь уже в самом элементарном чувственном восприятии рядом с ощущением (которое есть результат сверхсознательного процесса) должно существовать усвоение его нами (т.е. ответный акт нашей сознающей силы); и пока не было ощущения, не было нигде и этого акта, т.е. в нем мы имеем дело с чем-то совсем новым. Итак, сознание на всех ступенях своих проявлений неотделимо от творческой деятельности. Вся психическая жизнь во всех одушевленных существах насквозь проникнута творчеством.

Как я уже старался показать однажды, решительный признак присутствия творческой силы в наших сознательных действиях заключается в их *целесообразности*[1]. Механическая причинность природы никакими целями не руководствуется; в ней просто даны элементы в определенных качествах и отношениях, которые, сочетаясь между собою, производят бесчисленные ряды с математическою неизбежностью сменяющихся форм. Целей в такой последовательности явлений не обнаруживается никаких, о возникающих формах нельзя спрашивать *зачем*, а только *почему*. Напротив, деятельность по целям предполагает свободный творческий *выбор* того, что для целей пригодно. Если такая свобода выбора не имела места, очевидно, нельзя и говорить о целесообразности какого-нибудь явления; если действие продиктовано не общим смыслом будущего результата от него, а роковым сцеплением предшествующих обстоятельств, которые сами по себе никакого результата и смысла в действии не искали, оно будет по внешности *отвечать* цели, но нелепо говорить, что оно *совершено ради* цели.

И вот, целесообразность сказывается во всех наших актах, и внутренних, и внешних; чем, например, условливаются теоретические процессы нашего ума? Их постоянная цель

---

[1] О совершенной несовместности между *предопределенностью* и подлинною *целесообразностью* действий см. «Вопрос о свободе воли», стр.136-153.

в *познании истины*; их неустранимое условие — в свободе нашего мыслящего *я*, избирающего между многими доступными ему идеями те, которые нужны для поставленной цели. Что бы ни было предметом нашего доказательства в каждом отдельном случае, нам одинаково необходимо возвыситься над логически бессвязными ассоциациями, которые проносятся в нашей голове каждую секунду, выделить в них или самопроизвольно вызвать воспоминанием такие идеи, которые пригодны нам по своему значению, сосредоточиться на них и установить между ними такое соотношение, которое действительно обращает их в *путь* к намеченному выводу. И то же самое наблюдается в самых элементарных наших действиях. Положим, мы делаем прогулку: сколько самых сложных, разнообразно координированных движений нужно совершить, чтобы, наприм., дойти до какого-нибудь определенного пункта, сколько раз менее удобное придется предпочесть более удобному, трудное легкому! Вся наша жизнь направляется различными стремлениями, а всякое стремление предполагает цель; ясно ли она сознается или безотчетно — это все равно. И то же самое нужно сказать о всяком одушевленном существе: на какой бы низкой ступени в иерархии живых созданий оно ни стояло, его сознательная деятельность всегда движется целями. *А где целесообразность, там свободное творчество.* Руководящие нами стремления мы называем мотивами наших действий. Итак, подлинная свобода заключается вовсе не в том, чтобы действовать *без мотивов*, как нередко ее ложно толкуют, — она именно в том, что мы поступаем *по мотивам*, а не по внешним толчкам.

Чтобы отвергнуть такую свободу человеческих действий, придется сделать ряд предположений весьма рискованного свойства: придется утверждать, что целесообразности в наших актах на самом деле нет, что она представляет только *кажущееся*, *мнимое* явление. Люди и звери только искусно устроенные автоматы, в которых каждое изменение предопределяется и вызывается механически. С этой точки зрения если бы в нас не было ни одного чувства, ни одной мысли, ни одного желания, то наша нервная система физически и химически действовала бы так же, как и теперь, — в нашей жизни все оставалось бы по-прежнему; ничего бы не переменилось: мы бы совершали те же самые поступки, так же разговаривали и спорили, радовались и

плакали, боролись и мирились, хотя ничего не сознавая. Всемирная история не изменилась бы ни на одну йоту, если бы человечество совсем не испытывало психических процессов, лишь бы оно обладало тем же самым физическим устройством. Ничто душевное на течение природы никакого влияния не имеет.

Такое понимание поражает своею безотрадною фантастичностью; а между тем я излагаю не какую-нибудь фантазию, но воззрение, которое едва ли не господствует в современной философии и представляет последовательное проведение детерминизма до его окончательных выводов. Допустить влияние сознания, мысли, целей на нашу жизнь — значит принципиально отвергнуть предопределение и приписать действенную силу тому, что и возникло из актов творческих и все свое бытие выражает в постоянных творческих нарушениях стихийного хода. Наша душевная жизнь — или простая маска материальных процессов, в которых ничего не присутствует, кроме физических двигателей, или сущность духа в свободной деятельности: третьего ничего предположить невозможно.

Сейчас изложенная теория механического фатализма не только уничтожает всякую *этику*, — она вообще идет вразрез со всеми показаниями здравого смысла. Это, конечно, заставляет отнестись к ней особенно внимательно и осторожно и не принимать ее без строгих доказательств. Но может ли она быть доказана? Совершенно ясно, что она не допускает *научного* обоснования: мы так мало знаем о внутренней природе движений в нашей нервной системе и о материальных условиях явлений нашего сознания, что для мысли о том, что в них чисто механическая последовательность перемен не претерпевает никаких, даже самых ничтожных уклонений, нельзя указать даже никакого подобия действительных физиологических подтверждений. Итак, рассматриваемый взгляд есть только метафизическая гипотеза. Но когда обратимся к ней с требованиями умозрительной критики, она обнаруживает внутренние противоречия настолько заметные, что приходится удивляться ее огромной популярности. Она ставит себе задачу не менее трудную, чем квадратура круга, но при этом ее не решает, а заранее предполагает разрешенною. Как мы уже видели, механические процессы природы никаких целей не преследуют; они движутся причинами, а не соображениями о том, что из них выйдет; поэтому между их резуль-

татами и какими-нибудь идеальными целями может быть только внешнее совпадение. В отдельных случаях такого совпадения ничего невероятного нет; но как представить себе такое совпадение бесконечно разнообразно повторяемым во всех действиях одушевленных тварей всего земного шара с незапамятных времен, если они только простые автоматы, порожденные слепыми стихийными движениями вещества? Случайность, бесконечно повторенная, есть нечто безусловно невероятное, т.е. прямо нелепое. Если нам кто-нибудь расскажет, что, случайно разбросав складные буквы, он получил прекрасное стихотворение или трогательную повесть, мы не обинуясь назовем его лгуном. Но странно: когда та же несообразность возведена в бесконечную степень, она кажется нам почему-то гораздо правдоподобнее.

Единственное основание для происхождения целесообразных действий у живых существ из механических отношений обыкновенно указывается в законе естественного подбора и приспособления к среде: в данных условиях бытия удерживается только то, что к ним подходит и с ними сообразуется. Принцип весьма плодотворный в зоологии провозглашается за начало, способное объяснить все, что есть разумного во вселенной. Но при этом забывают, что если ему давать такое широкое значение, придется отбросить все его частные толкования и иметь в виду только его прямой отвлеченный смысл. А с этой точки зрения хотя и можно считать вполне объяснимым, почему в мировом процессе образования более прочные переживают менее прочные, но едва ли мы постигнем, почему механизмы, для своего сохранения нуждающиеся в бесчисленном множестве целесообразных актов и без них погибающие (а именно таковы все одушевленные твари), должны удержаться в борьбе с механизмами, которые в таких актах не нуждаются вовсе? Является вопрос: если в основе мира, кроме механических законов, ничего нет, почему рядом с мертвою природою возникла живая? Какие причины могли содействовать всестороннему распространению и развитию столь хрупкого с механической точки зрения качества, как целесообразность деятельности во всех одушевленных существах?[1]

Поясню мою мысль сравнением: если бы люди роди-

---

[1] См. «Вопрос о свободе воли», стр. 181 и след.

лись на свет одетыми и с деньгами в кармане, это, вероятно, было бы для них весьма выгодно в жизненной борьбе; но ни одному самому пылкому дарвинисту никогда не приходило в голову, чтоб органическое развитие человеческого рода могло привести к чему-нибудь подобному. И причина тому совершенно понятна: такое предположение противоречит основным условиям органических процессов вообще. Но возникновение сложных действий разума, воли и чувства неужели менее противоречит условиям процессов материальных в их стихийном бессмыслии и равнодушии к тому, что порождается ими?

Итак, если не хотим удовлетвориться гипотезами, главная сила которых в неопределенной широте предположений, но которые при более внимательном анализе лишь приводят к неразрешимым недоумениям, нам остается вернуться к нашему *внутреннему опыту* и признать то, что открывает он на всех стадиях психической жизни: где бы дух ни веял, в каких бы элементарных формах ни выражалась его деятельность, — в простом ощущении, в первоначальных актах сознания, в целесообразном воздействии на течение внешних событий, — везде мы видим присутствие творчества как непрерывного созидания нового, как реального раскрытия духовных сил, прежде неявленных. Это одинаково можно наблюдать и на самых сложных действиях человека, и на едва заметных проблесках сознания у низших животных.

Вопрос о нравственной свободе человека решается ли этими соображениями? Не трудно видеть, что в способности творчества уже лежит ключ к его положительному разрешению. Ведь если все, что в душе совершается, есть продукт ее творческой силы, таким продуктом должны являться и нравственные действия человека: в них должен заключаться момент действительного почина и самоопределения, они принадлежат человеку, его воля — их подлинный источник, а стало быть, он ответствен за них. Но это, конечно, еще вовсе не значит, чтобы везде, где есть психическая жизнь и творчество как ее общее свойство, была непременно и *нравственная* свобода добровольного выбора между грехом и правдою. Процессы творческого порядка совершаются в каждом звере, но это не означает, чтоб ему следовало нравственно вменять его поступки. Сумасшедший свободен в изобретении и выполнении своих нелепых затей, и все-таки нравственного суда мы над ним

не произносим.

Чтобы *нравственная* свобода стала возможною, необходимы некоторые особенные условия. *Разум* и *самообладание* — вот что должно быть дано в каждой личности, чтобы говорить об ее нравственной свободе и ответственности. Чтобы сознательно стремиться к добру, надо понимать, *в чем* оно, и сознательно представлять его требования; другими словами, нравственная деятельность предполагает прежде всего нормальные отправления мысли. Но и правильное развитие мышления мало помогло бы человеку, если бы в нем не было того, что я раньше назвал безвластием инстинктов над человеческим сознанием, а также противоположности прирожденных влечений души — бескорыстных и симпатических, с одной стороны, эгоистических и злых — с другой. В этих качествах коренится нравственное самообладание людей. Когда мы душевно здоровы, то ни одна страсть не владеет нами настолько, чтобы мы совсем не могли над нею возвыситься, не могли противопоставить ей других побуждений, иногда непосредственно даже гораздо слабейших, но за которые стоят санкция нашего разума и предписания нашего идеала. Напротив, если духовное равновесие разрушено совершенно, если человек, как бесноватый, одержим одною дикою страстью и ко всему другому восприимчивость в нем потухла, — он или маньяк, которого надо лечить, или воплощенный дьявол, для которого все человеческое кончено.

Значит ли это, что человек психически нормальный обладает способностью безразличного произвола, что в каждое данное мгновение он совершенно одинаково открыт внушениям добра и зла, как считают нужным доказывать очень многие моралисты? Трудно представить взгляд более очевидно неверный в психологическом отношении. Из того, что человек *может* возвыситься над своими влечениями, никак еще не вытекает, чтоб он всегда был над ними *возвышен*. Безразличный произвол противоречит закону тождества, а в нем выражается не только основной закон нашей мысли, но и коренной признак всякого бытия: все есть то, что оно есть, а не другое. Пока мы хотим одного, мы не хотим ничего противоположного; пока мы подчиняемся одному желанию, мы тем самым исключаем воздействие желаний с ним разногласящих. Чтоб остановить влияние какого-нибудь мотива, нужно иногда очень большое внутреннее усилие, а откуда оно возьмется, если

мы уже покорились мотиву? В этом — источник внутренней связности, которая существует и в нравственной жизни, как во всякой другой, в этом и корень *трагизма* человеческого существования. *Однажды* ступив на путь нравственного падения, мы обыкновенно должны бываем испытать зло во всей его глубине и гнетущих противоречиях, чтобы внутренне осудить его и от него освободиться. В великих, действительно художественных трагедиях герои, сполна пережив страшные плоды своей извращенной воли, только ценою страданий и смерти покупают душевное очищение и возврат к поруганному идеалу. Нравственная свобода не есть простое *отрицание* необходимости, — некоторый особый вид необходимости она прямо предполагает: такую своеобразную необходимость мы называем *нравственным смыслом жизни.*

В чем же заключается моральная свобода человека? В том общем факте, что мы *сами творим в себе свой нравственный мир и изменяем его своими усилиями.* Творческая деятельность сознания одинаково необходима для зла и для добра; нами лишь то владеет, что мы сами в себя внедрили. Нравственная жизнь не *вершится* в нас, а *мы ее совершаем* в самом строгом значении этого слова: в ней не содержалось бы совсем ничего без постоянного творческого самоопределения нашей воли. Вся психическая жизнь есть порождение духовного творчества, а нравственное добро представляет высшее произведение *сознательного, личного* творчества. Воля есть действительный фактор в природе, и она может склонять ее стихийный ход в добрую или злую сторону. Человек не затем поставлен в пустыне мира, чтобы явиться беспомощною игрушкою бездумного переталкивания его составных частей, а затем, чтобы созидать в нем *свое* и оставить на нем печать своей идеальной мощи. Самоопределение, подлинная самодеятельность — в этом субстанция духа, в этом и настоящая сущность нашей нравственной личности.

Такое представление о внутренней природе души противоречит ли закону причинности? На это постараюсь ответить коротко: если всякая причинная связь есть роковое предопределение событий, если все *новое* на свете есть на самом деле *старое*, только с математическою неизбежностью переменившее свою случайную форму, — другими словами, если всякая причинность есть просто физический закон сохранения энергии, — свободы, разумеется, нет ни-

где, да нет и никакой душевной деятельности. Напротив, если закон причинности обозначает только ту бесспорную истину, которую люди признавали во все времена, что всякое действие предполагает силу достаточно могущественную, чтобы произвести его, тогда в свободе нашей воли нет ничего логически немыслимого. Была бы сила, а *как* она проявляется — это вопрос второстепенный, на который в разных случаях можно отвечать различно. Какое из двух пониманий правильнее — то ли, которое взято из специальной области наблюдений физики, или общечеловеческое? То несомненное обстоятельство, что мы думаем, чувствуем, хотим и *свои* хотения выполняем во внешних действиях, по моему взгляду, разрешает этот вопрос бесповоротно.

2. Идея разумного миропорядка

Огромное значение нашей уверенности в свободе нашей воли, в принадлежащей нам способности самостоятельно, от *себя* начинать свои действия до того очевидно, что оно, казалось бы, ни в каких пояснениях не должно было нуждаться: верно или неверно наше убеждение относительно возможности по-своему видоизменять роковой ход событий, оно неизбежно подразумевается при всякой постановке каких бы то ни было практических задач. Фатализм, будь он философский или религиозный, все равно, есть совершенное отрицание личности, потому что обращает ее в случайную связку процессов, в которых все заранее предустановлено, — а стало быть, и отрицание *личной деятельности*; неустранимым логическим выводом отсюда являются нравственная пассивность и равнодушие — так всегда было и не может быть иначе. Поэтому мысль о свободе воли оказывается необходимым предположением всякой этики, в чем бы ни заключался ее общий принцип — в удовольствии, индивидуальном счастии, благоденствии человечества, выполнении отвлеченных предписаний разума или каких-нибудь других целях жизни.

И вот мы видим, что положение вопроса о свободе не такое отчаянное, как иногда оно представляется. Детерминизм (отрицание всякой свободы в человеке), правда, гипотеза очень распространенная, но все же он не более как гипотеза, и это очень важно. Она состоит в предположе-

нии, что настоящие процессы, роковым образом вызывающие все наши действия как свои механически неизбежные результаты, скрыты в недосягаемой глубине нашего существа (или нашего мозга и нервных клеток), что они в сознание не переходят и что эта наша неосведомленность о них порождает обманчивое чувство свободы. Об этих с математическою необходимостью совершающихся скрытых процессах мы *прямо* не знаем ничего — их существование только наша догадка. А между тем такая догадка находится в явном противоречии с основными признаками внутренней жизни духа, с фактами его поступательного развития, с непрерывным раскрытием его чисто потенциальных сил в неисчислимых рядах новых явлений, с целесообразностью его воздействий на внутреннюю и внешнюю действительность. Как я уже старался показать, ни одно из этих свойств духа, по самому существу своему, не может быть с ясным пониманием выведено и построено из заранее данных механических элементов и обстоятельств их сочетания. Но нет ничего проще той логической истины, что достоинство всякой гипотезы измеряется ее пригодностью, т.е. возможностью выводить из нее, с очевидностью, коренные особенности явлений, для которых она придумана. Детерминистическая гипотеза этому требованию не удовлетворяет; итак, ее нужно считать гипотезою неудачною, при всей ее огромной популярности. Чтобы понять действительную природу духовных процессов, надобно прежде всего отказаться от предвзятых мнений и обратиться к непосредственным показаниям внутреннего опыта; и он научает нас, что хотя в психических явлениях нельзя отрицать своеобразной необходимости и взаимной связности, но и то и другое неизбежно предполагает самодеятельность в нас духовной силы.

Свобода воли есть непременное условие нравственной жизни; не трудно, однако, заметить, что это условие только отрицательное. Если свободы в нас нет, никакие моральные предписания не имеют смысла; но из того, что она есть у нас, еще не видно, как следует ее употреблять и в какую сторону направить. Вопрос о содержании нашего нравственного идеала — о том, где добро и где зло, — остается во всем своем значении и не решается указанием на нашу свободу в выборе путей деятельности. И раньше всего представляется вопрос, как мы на добро должны смотреть: имеет ли оно условную и субъективную или высшую

безотносительную цену? Что такое верховное благо, к осуществлению которого призывает нас этика: только наилучший, сообразнейший способ удовлетворения наших желаний или оно представляет нечто от всяких желаний независимое, само по себе, *безусловно* обязательное? Мы уже знаем, как этот вопрос важен: при первом его решении этика превращается в субъективное искусство умно исполнять свои прихоти, т.е. она совсем упраздняется как совокупность правил общечеловеческих, годных для всех одинаково. Между тем второе его решение требует таких сложных и разнообразных данных, что оно сопряжено с величайшими трудностями: чтобы приписать нравственному идеалу верховное значение, стоящее вне всяких влияний нашей субъективной оценки и личного вкуса, — для этого надо признать его *объективную полновластность* над нами. Чтобы рассматривать нравственное добро как долг *абсолютный*, *неотменный* ни при каких обстоятельствах, нужно видеть в его осуществлении весь смысл нашей жизни и нашего положения в мире. При всяком другом понимании наша нравственная требовательность к себе и нашим ближним будет содержать внутреннее противоречие: если наше достоинство всецело определяется степенью нашего приближения к идеалу, этот идеал не может быть только нашим субъективным изобретением, в нем должна выражаться объективная норма и сущность нашего бытия. И тогда в нем не только закон жизни человеческой, но и *подлинный двигатель жизни мировой*, потому что человеческое существование есть лишь мимолетная форма мирового процесса; может ли смысл нашего бытия весь заключаться в том, что не имеет отношения к смыслу бытия космического? Совершенно очевидно, тут нет никакой середины: или добро есть совсем условная вещь — и так надо на него и смотреть, — или в нем сущность и задача всей жизни вселенной; только тогда понятны речи о *безусловной* обязательности нравственного долга. Кант был глубоко прав, когда идею о *нравственном миропорядке* поставил в число основных постулатов нравственного самосознания. Без нее мысль о высшем, безотносительном идеале деятельности сама себя уничтожает.

Итак, для полного рационального разрешения этической проблемы нужно признать реальность нравственного миропорядка. Однако можно заметить, как трудно устанавливать подобные истины. Здесь уже нельзя идти только

отрицательным путем, который оказывается достаточным для обоснования человеческой свободы. Самодеятельность и свобода нашей воли есть факт внутреннего опыта; чтобы понять его значение и последствия, необходимо лишь отказаться от предвзятых и недоказанных мнений. В вопросе о свободе мы не выходим из субъективного мира психических явлений; в нем все решается простым уклонением от тенденциозных прибавок к тому, что прямо дает непосредственное самонаблюдение. В вопросе о нравственном миропорядке условия совсем другие: в нем идет речь о самих коренных двигателях всего, что существует, — о том, что неуловимо скрыто в глубочайших тайниках объективного бытия, стало быть о том, что от опытного знания всего дальше. Поэтому в ответах на него нельзя ждать математической достоверности, тем более при беглом его обсуждении. Мы можем иметь дело только с *вероятностями*, с установлением теоретических *верований*, наиболее правдоподобных. И мы увидим, что идея о творчестве как основном признаке духовной жизни окажет нам в этом отношении немалую помощь.

Этика, которая ставит нравственную задачу во всей полноте того, что необходимо подразумевается ею, тотчас же сталкивается с вопросами, труднее которых нет для человеческой мысли. Впрочем, не нужно забывать, что в этом случае положение руководящих истин нашего знания и нашей деятельности одинаково: в самом деле, чтобы сознательно считать теоретические выводы науки за что-то большее наших собственных субъективных фантазий, надобно сначала увериться, что процессы ума передают *настоящие* признаки познаваемой действительности и в своих окончательных результатах доставляют ее подлинное изображение. То же самое сохраняет силу и в нравственной сфере: для того чтобы приписывать нравственному идеалу безотносительную цену, необходимо признать, что ему отвечает объективный, от нашего произвола независимый строй нашего существования в его целом; иначе получится *скептицизм нравственный*, т.е. все этические правила нам представятся условными и их власть над нашею волею будет определяться нашими наклонностями и вкусами. Оба вопроса — и о согласии нашего мышления с действительными законами вещей, и о сообразности наших нравственных понятий с объективным значением жизни — очень трудны.

Второй даже бесспорно труднее первого. Для устранения теоретического скептицизма нужно только доказать формальное соответствие наших идей и действительности, т.е. общую способность нашего ума возвышаться до реальных свойств вещей, каковы бы они ни были. Для возможности объективного нравственного идеала требуется нечто большее: мы должны составить некоторое положительное представление о мире в его идеальных двигателях, мы должны понять добро *как свойство и закон природы.* Научное несовершенство философской этики, несмотря на очень давнее ее происхождение, объясняется главным образом из отсутствия единомыслия во взглядах на этот предмет.

Существует ли добро как свойство действительности, как идеал, движущий мировым развитием? Это приводит нас к великому спору, который начался еще в незапамятные времена и который в нашем столетии опять разгорелся с неудержимою силою, — спору между оптимизмом и пессимизмом (признанием в жизни добра и смысла и их отрицанием). Правда, у современных представителей двух враждебных направлений вопрос несколько сужен: речь по преимуществу идет о том, чего в жизни каждого отдельного человека больше: страданий или удовольствий. В такой форме он порождает рассуждения по большей части совершенно бесплодные: в них количественно пытаются измерить то, для чего природа не дала никакой точной математической меры. Тем не менее связь этого вековечного спора с этическою проблемою несомненна; в его основе лежит недоумение, которое всех иногда посещает: стоит ли жить? Наше существование — что это: мучительный только сон, полный обманчивых призраков, или оно достойно желаний и заключает в себе положительную, для всех доступную цену, а бегство от жизни есть преступление?

Противники редко бывают справедливы друг к другу, и на запальчивом споре оптимистов с пессимистами это подтверждается как нельзя лучше. Обе стороны не щадят усилий во взаимных обличениях. Главные старания в этой борьбе обыкновенно бывают устремлены на то, чтобы отнять у противоположного взгляда всякое право на существование и обнаружить его несостоятельность из происхождения от самых случайных и чисто личных причин: наприм., успех пессимизма в нынешнем столетии иногда серьезно готовы объяснять из психической ненормальности Шопенгауэра или болезни ног у Гартмана. В свою оче-

редь, пессимисты усердно обвиняют своих врагов в верхоглядстве, пошлости, эгоизме, помрачении разума животными инстинктами. Между тем уже в самом факте широкого распространения этих двух непримиримо противоположных оценок жизни можно видеть доказательство того, что в их возникновении не все сводится к индивидуальным настроениям и личным недостаткам. При разных воззрениях на достоинство существования надо прежде всего иметь в виду, что́ в них признается *источником бытия мира* вообще. Пессимизм или оптимизм очень часто бывают неизбежным логическим следствием из таких основных предположений. Если признавать вместе с Шопенгауэром, что «слепое безумное хотение жить» есть сущность и корень всего мира, что оно, проявляясь в бесчисленных формах в пространстве и времени, во всех них сказывается с одинаковою неудержимостью и ненасытностью, в очевидном противоречии с хрупкостью и эфемерностью этих форм, что оно, однажды воплотившись в одном явлении, перестает себя узнавать в других, борется с ними, стремится их разрушить и постоянно через это бесплодно пожирает само себя, — то можно не быть ипохондриком и все-таки думать, что жизнь бессмысленна. Механический фатализм материалистов, понятый во всех своих последствиях, ведет к заключениям, пожалуй, еще более безотрадным. Только его крайняя отвлеченность и совершенная невместимость в живом человеческом сознании спасают обыкновенно его поклонников от пессимизма в его наиболее безысходном виде. У Шопенгауэра еще есть утешение: в его философии человек сохраняет настолько самостоятельности, что он может, опираясь на свой разум, возвыситься над слепыми внушениями стихийной воли, может убить их в себе и, погрузившись в Нирвану, вырваться из гнетущей комедии бытия. Для современного фаталиста не остается и этого последнего признака личной самобытности: человек так же не властен в своей смерти, как он не властен в жизни. Отчаянное решение самоубийством покончить все расчеты с миром с этой точки зрения есть такая же от века предустановленная игра сил, безусловно равнодушных к человеческим интересам, как и тот ужас смерти, который преследует все живущее. Человек даже не может и умереть сам собою, он должен покорно ждать, пока беспощадная природа не прийдет к нему на помощь, чтобы рассеять его ничтожное существование. При таком взгляде барельеф,

изображенный Тургеневым в его «Стихотворениях в прозе», на котором свободу в образе маленькой девочки с негодующими глазами беспощадно волокут две огромные женщины, одна с могучим телосложением, но маленькою головою — олицетворение силы, другая жестокая костлявая старуха — олицетворение необходимости, обе слепые, — представляет единственную разгадку всех жизненных тайн.

Ведущий к таким крайним и безысходным учениям вопрос о добре и зле в мире допускает ли положительное решение? И, прежде всего, подлежит ли он *опытному рассмотрению*, через прямое изучение явлений природы? Если отбросим предвзятые заранее составленные мнения о внутренней сущности того, что совершается на свете, если просто обратимся к картине мировой жизни, как она открыта нашему непосредственному наблюдению, многое в ней несомненно явится некоторым подтверждением наших нравственных чаяний. Жизнь вселенной, насколько мы можем уследить ее, на всех своих стадиях представляет *действительное*, хотя очень медленное и постепенное торжество внутреннего единства над хаотическою разрозненностью, гармонии над стихийною беспорядочностью, все утончающейся целесообразности над случайным бессмыслием; формы элементарные и грубые сменяются более сложными и развитыми, носящими ясно уловимую печать более совершенного выражения идеи. Жизнь и разум загораются там, где прежде их не было, несмотря на кажущуюся несовместность их с равнодушным безумием физических процессов природы. Эта истина настолько ясная, что она, как эмпирическое обобщение, вошла во все философские и религиозные системы, которые не были вынуждены закрывать глаза перед нею.

Легко, однако, заметить, что если этим общим фактом и дается некоторый намек на положительный ответ в занимающем нас вопросе, то в нем не заключается ответа окончательного и бесспорного. Причина тому двоякая. Во-первых, во всех наших наблюдениях мы все же имеем дело только с *явлениями*, с действиями внешних вещей на нашу весьма ограниченную воспринимающую способность; а когда мы спрашиваем о законе добра как внутреннем двигателе мирового развития, речь идет *о самом существе жизни*, как она дана в себе. Чем доказать, что разумность бытия не есть наше субъективное привнесение к внешнему

материалу опыта? Или разве нельзя предположить, что видимая стройность мироздания только обманчивый призрак, вызванный в нас влиянием неизвестных условий в непостижимой области сверхопытных вещей?

Другая причина еще сериознее: если мы обращаемся с нравственным мерилом к тому миру, который непосредственно нам известен, нас сразу поражает в нем черта несомненного *дуализма*. В нас необходимо слагается такой вывод: или мировое начало никаких этических целей в своих созданиях не ищет, или в той феноменальной действительности, среди которой мы живем и которую одну знаем, могущество добра постоянно встречает очень существенные препятствия. Попытки уклониться от этого заключения ни к чему повести не могут; старания обыкновенных защитников оптимизма представить всякое зло как понятное добро только компрометируют их рассуждения для беспристрастной мысли и вносят в них натянутость и неискренность. Конечно, нет оснований отрицать то, что страдания и бедствия жизни и человеческая нравственная извращенность могут служить для каких-нибудь высших целей, о которых мы ничего не знаем. Но ведь уже тот факт, что зло в нашем существовании может явиться целесообразным, решительно доказывает, что оно вполне реальная сила и в природе, и в человечестве. Мы еще более убедимся в этом, если объективно вдумаемся в то, что жизненный опыт представляет нам каждый день: власть стихийных случайностей, бесплодные мучения живых существ, их бессмысленная гибель, — вот что постоянно окружает нас. Картина делается еще мрачнее, когда наша мысль остановится на тех общих условиях, в которых живут и действуют люди; история с этической точки зрения есть одна из самых безотрадных наук. Малодушный эгоизм, умственная тупость, злоба, кровожадный деспотизм и беспощадное суеверие ярче всего другого бросаются в глаза во все периоды многострадального роста человечества. Мы видим, что каждый шаг вперед в поступательном человеческом развитии покупается многими попятными, что светлые проблески добра нередко затем только и возникают, чтоб люди их неузнаваемо исказили и обратили хорошие вещи в циническую пародию на них самих, что действительная нравственная высота и доблесть обыкновенно бывают только залогом мученичества. И подымается невольный вопрос: то, что кажется добром в жизни, не есть ли

простая случайность?

Итак, опыт оказывается *двусмысленным* судьей при обсуждении нравственного постулата, который нас теперь интересует. Вопрос об отношении этического идеала к законам действительного мира для своего разрешения требует каких-то других, более общих данных, уже *умозрительного характера.* Мы оставим в стороне вопрос о зле, о вероятных условиях его происхождения и о конечном его назначении: это едва ли не самая трудная метафизическая и религиозная проблема; рассматривать ее мимоходом невозможно. Поэтому задача получает следующий вид: допустим, что противоборствующая добру сила существует; можно ли все-таки представить какие-нибудь основания, из первоначальных данных и условий человеческого познания вообще, для мысли, что постепенное торжество добра в природе и человеческой истории не есть явление мнимое и обманчивое, а коренное и телеологическое (то, для чего мир предназначен) и что основа мира не относится равнодушно к осуществлению нравственного идеала, а, напротив, в его реализации — ее подлинное и нормальное выражение?

Вопрос очень отвлеченен. Неизбежно отвлеченным должен показаться и ответ на него. Я постараюсь, насколько могу, просто изложить соображения, которые, по моему взгляду, должны значительно приблизить нас к решению сейчас поставленной проблемы.

Мы уже показали выше, что различные области нашего познания открывают нам двоякий тип причинных связей: в физической природе — по крайней мере там, где в ней не обнаруживается влияний каких-нибудь деятелей идеального порядка, — господствует механическая последовательность явлений; в этой последовательности всякое возникающее явление с математическою неизбежностью вытекает из явлений предыдущих как их логическое продолжение, как видоизмененная по механическим законам форма одного и того же запаса движений в одних и тех же материальных элементах; в физической причинности мы под внешнею подвижностью имеем абсолютное тождество действующих сил, данных раз навсегда и в своих количественных, и в своих качественных признаках. В сфере духовных явлений наблюдается совсем другой тип причинных связей; в них выражается причинность *творческая.* Ее наиболее глубокая особенность состоит в деятельном переходе от об-

щих потенций или от общих не раскрытых еще способностей и сил к живому разнообразию конкретных, постоянно вновь возникающих проявлений. Оттого механическое вещество внутренне всегда неизменно, передвижения его частиц ничего в нем не прибавляют и не убавляют; напротив, душа непрерывно меняется, коренной признак ее существования — развитие, расширение, всестороннее разрастание жизни. Такою она является для своего внутреннего самочувствия; такою же представляется и в своем внешнем преобразующем действии на природу.

Теперь спросим себя: когда дело идет об отношении сверхчувственной основы мира к тому, что порождается ею, по какой аналогии должны мы мыслить ее производящую деятельность — по аналогии механического или творческого типа причинных связей (потому что никаких других еще типов наша мысль не знает)?

Совершенно ясно, что не по аналогии типа механического. В этом случае нет ничего среднего: или закон причинности (как думал, наприм., Кант) есть чисто субъективное правило нашего ума, по которому он связывает разные представления, и вне ума ему ничто не соответствует, — тогда нельзя говорить не только об основе мира, но и о самом мире, независимом от наших ощущений; ведь объективный мир мы познаем лишь в качестве *причины* наших восприятий. Или закон причинной связи не только субъективные очки, через которые мы на все глядим, а действительный *объективный закон* всего существующего, и тогда обо всем можно и следует спрашивать, *откуда* оно взялось и *в чем* его причина?

Этот вопрос с полным правом должен быть поставлен и о вселенной, как связной совокупности действительных вещей[1]. И сразу можно видеть, что, когда мы его поймем в его подлинном значении, о механической причинности не может быть никакой речи. Сверхфеноменальная основа действительности потому уже не может относиться к миру как механически предшествующее к механически последующему, что всякая механическая связь подразумевает вещество, его законы и движения уже данными, т.е. вселенную уже существующею; всякое механическое действие есть только *продолжение* процесса, начатого раньше в каких-

[1] Срав. «Вопрос о свободе воли» стр. 105-113, а также «Положительные задачи философии», стр. 111 и дальше.

нибудь определенных элементах. Между тем спрашивается о *возникновении* мира, т.е. о *той силе*, которая вызвала к бытию вещество, его законы, элементы и движения. Нельзя также удовлетвориться тем соображением, что абсолютное начало вещей есть просто самый общий закон действительности, из которого с логическою необходимостью вытекают все другие законы [1]. Всякий самый отвлеченный закон предполагает существующим какой-нибудь материал, к которому он применяется; его нельзя рассматривать как основание действительности, он есть только показатель отношений, в ней данных. Кроме того, из общего закона возможно вывести другие обобщения с более или менее широким значением, но нет никакой надежды, отправляясь от всеобщих истин и в них полагая единственный принцип объяснения, построить конкретное содержание жизни в ее индивидуальном разнообразии. Например, при тех же самых законах природы, которые во вселенной действуют теперь, она могла бы иметь совсем другой вид: в ней могло бы совсем не быть земли, солнце могло бы уже потухнуть или находиться в процессе образования, — если бы только атомы вещества с самого начала были расположены иначе. Между тем если все реальное имеет причину, то должно быть достаточное основание и для всех индивидуальных особенностей в развитии мира. С этой точки зрения *сверхчувственная основа* существующего есть источник не только всеобщих свойств вещей, но и всего, что в них замечается индивидуального и частного.

Итак, между миром и силою его произведшею мыслимо лишь *творческое отношение* и никакого другого. Подобно тому как в нашей душе внутренняя деятельность непрерывно рождает неограниченное разнообразие ощущений, чувств, актов воли, так и во вселенной необозримая множественность индивидуально обособленных существ, с их свойствами и законами, предполагает присутствие внутренне единых всеобщих творческих сил, которые излились в них, связали их между собою и дали им ту реальность и прочность, с которыми они предстоят нашему наблюдению.

Движение, элементарный состав тел, их протяженность и нахождение их в одном пространстве — все это должно

[1] Подробный разбор учения величайшего представителя этого взгляда Гегеля я дал в моих «Полож. зад. философии», гл. III.

быть дано предшествующим творческим процессом, для того чтобы к ним могли получить приложение какие бы то ни было законы механики. *Исконная, первоначальная причинность есть творческая*; всякая другая есть вторичная и производная. Свободная самодеятельность есть тот общий корень, на котором вырастает всякая необходимость в природе, как это превосходно показал еще Шеллинг.

А тогда выйдет, что единый, живой, творящий дух (потому что *духовность и творчество* — понятия нераздельные) представляет основу действительности во всех ее формах, какие бы она ни принимала. Между тем творчество предполагает самоопределение, свободное стремление как свой внутренний двигатель, — мы его иначе не можем мыслить нигде, тем более в сфере абсолютного. А где стремление, там неизбежно присутствует его цель — одно без другого невозможно. Итак, если мы доверяем требованиям нашего разума, мы должны понимать мировой процесс как свободное осуществление творчески поставленной общей цели (идеала).

В чем она может заключаться? В свете полученных умозрительных выводов двусмысленные показания опыта в вопросе о добре в мире приобретают более высокую цену. Как я уже указывал, картина жизни вселенной на всех ее ступенях изображает один общий в разных видах повторяющийся факт: медленно и с упорною борьбою, шаг за шагом стихийное одолевается и просветляется идеальным: бессмыслие, рознь, бесформенность первобытного хаоса подчиняются целесообразности, гармонии, стройности последующих созданий; телеология постепенно приближается к торжеству над природою. Не в этом ли проникновении стихийного разумом и состоит окончательный смысл космического процесса?

Умозрительные основания говорят за это: единое начало вещей осуществляет свою мощь в создании связного множества конечных существ; если в этом основной признак абсолютного творчества, то в его всецелом воплощении в действительности должна полагаться его задача. С этой точки зрения идеальная цель мира есть реализация полноты его бытия, т.е. всеобщей внутренней гармонии рядом с совершенством каждого индивидуального звена, его составляющего. *Задача жизни в ее всепроникающей творческой организации.*

Для того взгляда, который я излагаю, *дух* есть общая

субстанция всякой реальности, в каких бы формах она ни являлась. Биение внутренней жизни есть везде, даже там, где она скрывается за внешнею неподвижностью и мертвенностью. Оно не угасает совсем и в механизме неодушевленной природы, хотя мы и не можем уследить его внешним наблюдением. Но только в одушевленных существах эта субстанция всего действительного является в своем чистом виде, и только в человеке она отражается в полноте своих существенных признаков — разумности и творческой свободе выбора общего направления жизни. Через это человек получает верховное, целеположное значение в природе, которая нам известна; через это самым его существованием, помимо его субъективных мнений, ему ставится задача *сознательной реализации* его назначения в мире.

Отправляясь от этих посылок, какие заключения можно сделать к положительному содержанию человеческого нравственного идеала? Пока укажу только на один самоочевидный *отрицательный* вывод из них: если мир действительно так устроен, из этого прежде всего вытекает чудовищное бессмыслие *эгоизма* в человеке. Как справедливо замечал Шопенгауэр, эгоизм вырывает глубокую пропасть между нашим *я* и тем, что не есть оно, — подчинившись ему, мы за собою признаем только реальность, а всех других считаем какими-то призраками, — мы в себя переносим центр мира и жизни и все другое заставляем служить ему. Этим самым мы вступаем в открытое противоречие с подлинным смыслом космического бытия, направление нашей воли оказывается прямо противоположным тенденциям всемирного творчества. Задача жизни не в исключительной, ко всему враждебной единичности и отдельности, а во внутреннем единении многих. Наша воля тогда только совпадает с телеологическим законом внутреннего развития мира, когда мы признаем равноценность духовных существований, лучше сказать, когда мы всем сердцем поймем бесконечную цену всего, в чем дух воплотился. Какую формулу дать этому идеалу? Переведя его на отвлеченные термины, мы получим категорический императив Канта: «Действуй так, чтобы ты относился к человечеству, будь то в твоем лице или в лице твоего ближнего, всегда как к цели и никогда как к средству». На языке живого чувства это

будет вечная заповедь Христа: «Люби ближнего, как сам себя».

3. Идея бессмертия души

Свобода человеческой воли и нравственная разумность мировой жизни — таковы два коренные предположения этики, насколько она должна быть объективным знанием о действительном назначении человека. Только при них нравственный идеал становится подлинным долгом, т.е. неотменною целью деятельности всякого разумного существа. И мы знаем уже, какое содержание получит этот идеал, если мы поверим, что вся вселенная есть реальное воплощение свободного творчества духа. Оно может заключаться лишь в признании бесконечного достоинства *всего духовного* как верховного источника и последней задачи всего, что существует. Мир, если он создание свободы и разума, должен носить в себе цель, и этой цели ни в чем другом без противоречия положить нельзя, как в согласном осуществлении и бесконечном совершенствовании того, что имеет в себе настоящую, исполненную действительного творчества жизнь. *Человеческая душа* есть то *бесконечно ценное* в себе, пред чем бледнеет значение всех других вещей. Христос спрашивал: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» Если мы хотим, чтобы наша деятельность отвечала внутреннему, независимому от нас смыслу жизни, мы должны всегда помнить о несравнимом превосходстве человеческой личности над всею остальною природою. Истинная нравственность начинается лишь там, где человек на человека всегда смотрит как на цель и никогда только как на средство для иных посторонних, признанных высшими целей.

В этом основное различие между идеалом этики *объективной* и окончательными требованиями этики *эмпирической*, нашедшей свое наиболее последовательное выражение в утилитарной доктрине. Для утилитаризма отдельный человек есть раб некоторой внешней, неопределенной цели, которая состоит в наибольшей сумме радостей у наибольшего количества людей; на свою жизнь и деятельность он должен взирать как на средство для наилучшего разрешения этой задачи, — так он должен судить и о существова-

нии своих ближних. При таком взгляде индивидуальное неизбежно жертвуется интересам большинства; всякое личное совершенство и достоинство получает цену только относительную, по своим результатам для общества; единственно здравый принцип быта *политического* обращается в исключительный двигатель всего *нравственно доброго*. В самом деле, государство, конечно, теряет смысл своего существования, если оно доступными ему средствами со всею добросовестностью не отыскивает наилучших путей для водворения всеобщего блага в самом строгом значении этого понятия; но ведь именно ввиду условности этой цели область политики никогда не покрывает сферы этики, а во многих пунктах невольно с нею прямо расходится. Несомненно, политика (и в этом ее благороднейшая задача) в каждых данных обстоятельствах должна употреблять все усилия, чтобы приблизиться к нравственному идеалу во всей широте его гуманных предписаний. Но в самых условиях возникновения государства, как насильственного союза людей для охранения общих интересов, лежат непобедимые затруднения для выполнения идеальных требований: беспощадность к живому содержанию личной жизни, ради соображений общей пользы, всегда будет составлять непроходимую грань между политикой и теократией, т.е. подлинным осуществлением Божественной правды в государственном и социальном устройстве. Для истинной этики *каждый* имеет такую же цену, как и *все*; в ее глазах нравственное право самого ничтожного и незаметного человека бесконечно выше наиболее осязательных выгод самой огромной толпы. Ее вдохновляет не математическое взвешивание отдаленных последствий, а живая любовь ко всему, в чем теплится живая душа.

При такой постановке нравственного идеала личным обязанностям человека в отношении к самому себе возвращается подобающее им место. Когда человек борется со своими низкими страстями, когда он старается вырвать свою волю из-под власти чувственных побуждений, он не только изображает общественного слугу, который соблюдает душевную и телесную опрятность, чтобы общество не понесло какого-нибудь ущерба от его распущенности. Он не раб чужих удовольствий, он прежде всего *человек*, и цель нравственной деятельности заключается в нем самом столько же, сколько и в его ближних. Помимо всяких посторонних соображений, он должен и о себе, как о всех, заботить-

ся, чтобы заложенные в нем душевные силы раскрылись в своей полноте и возможном совершенстве. Духовное *самохранение*, независимость нашей воли от того, что ее ниже и не должно ею владеть, является требованием столь же важным, как и обязанности к другим людям. Душевная чистота, целомудрие, самообладание, бдительность и чуткость ко всему происходящему внутри его нужны человеку не менее, чем сострадание, самоотверженная любовь и энергическая готовность послужить себе подобным. *Аскетический момент нравственности*, в прежние времена нередко получавший господствующее положение в морали, в последние века иногда совсем отступающий на задний план и вводимый в нравственные предписания только под видом одного из средств для развития общественного благосостояния, через это восстановляется в своем истинном и самобытном значении. Человек, даже если он находится на необитаемом острове и для него навсегда потухла надежда вернуться в общество, может все-таки жить нравственно хорошо или дурно. Как ни святы общественные связи, не в них единственное условие *человечности*.

Но когда, таким образом, во внутреннем достоинстве духовной личности мы положим коренное начало нравственного, проблема зла представляется опять, и притом в такой форме, что мы уже не можем отказаться обсуждать ее. Если определяющий принцип нашей жизни в бесконечной цене человека и если нравственный миропорядок не пустая иллюзия (а без него нет объективной этики), тогда и вселенная так устроена, чтобы человек мог в ней выполнить свое высшее назначение. Но едва мы выскажем этот вывод, подымается неустранимое недоумение: отчего же законы добра так бессильны над реальною жизнию человечества, отчего их действительное торжество встречает такие неодолимые препятствия и внутри и вне человека? В самом деле, рядом с бесконечными задатками добра в каждом из нас заключены бесконечные возможности зла. Человек носит в себе глубокое, неистребимое противоречие, он как будто разрывается противоположными силами. Конечно, человек, если он доподлинно свободен, властен в там общем направлении, какое примет его деятельность. Но все же могущество его не настолько велико, чтобы он мог изъять себя из-под влияния враждующих инстинктов: их природная интенсивность остается при нем. Зло, отвергнутое сознательною волею, влачится за человеком, как

тень, в его безотчетных влечениях и неуловимо тяготеет над его поступками. Отсюда — самых лучших людей преследующие нравственные колебания, слабость, малодушие, возможность невольных отпадений от пути правды. Поэтому для идеала не может быть *всецелого*, иначе сказать — настоящего, осуществления в человеческих действиях. Самая праведная жизнь есть только неутомимое приближение к тому, что навсегда остается бесконечно далеким. Получается разительная несообразность: смысл человеческого бытия состоит в выполнении того, чего нельзя выполнить. И это не потому, чтобы в человеке не было достаточной восприимчивости к нравственным побуждениям. В способности бескорыстно любить, в присущей ему силе нравственного творчества человек обладает воистину бесконечными потенциями добра. Но ради них он не может отогнать от себя способность противоположного, которую природа беспощадно навязала ему.

Еще более явное противоречие замечается между безусловною постановкою законов добра в нашем сознании и их несомненным безвластием над внешнею судьбою людей. Нет наблюдения более очевидного, как совершенное равнодушие процессов природы к нравственному достоинству человека. Слепо и безразлично сыплет она свои дары и язвы, невзирая на лицо получающих. Соответственность участи людей их нравственным качествам — редкое исключение, потрясающая несоответственность между тем и другим, в иные моменты человеческой жизни, есть общее правило, слишком часто подтверждаемое на опыте. Если еще можно с некоторым правдоподобием доказывать, что всякое зло *казнится* на земле (хотя и такое обобщение будет иметь смысл весьма относительный), — едва ли кто решится настаивать, что всякое добро на земле вознаграждается. Необузданные злодеи весьма часто мучительно погибают в неравной борьбе с окружающим миром и ведут жизнь печальную; но еще легче погибают те беззаветно честные, доблестные, убежденные люди, которые пренебрегают осторожностью и личною безопасностью, когда задеты интересы правды. Бесспорно, лучше всех живется тем, кто хорошо умеет в себе прятать все мелочное и злое, кто сдержан в дурном и вовремя равнодушен к хорошему, т.е. самому безнадежному типу людей с точки зрения высших требований этики. Пред этою картиною бессилия добра над действительностью возникает роковой

вопрос: может ли быть, чтобы смысл и назначение нашего бытия заключались в том, от чего так мало зависит реальный склад человеческой жизни? *Как мыслить* такую несообразность в нравственном миропорядке?

Один из величайших диалектиков во всей человеческой истории Кант — внимательно остановился на этих противоречиях, и единственное их примирение он видел в постулате *бессмертия души*. Читателю уже знаком общий смысл его рассуждений: если нравственный идеал полновластен над нашею жизнью, он должен обладать качеством осуществимости, иначе он чистая фантазия. Если человек есть цель в себе, если его внутреннее существо имеет бесконечную цену, это должно отражаться на его бытии. Тогда его нельзя уже рассматривать лишь как преходящее звено явлений нравственно безразличных: вечное достоинство человеческой личности подразумевает ее вечную реальность. Мы вынуждены думать, что человек лишь одною стороною своего существования принадлежит к чувственному феноменальному миру, другою стороною (и тою именно, в которой заключена его подлинная сущность) он связан с миром сверхчувственным, вечным, в котором требования добра совпадают с законами участи всякой индивидуальной души. Материальный опыт не дает нам познания об этом мире; но мы должны утверждать его существование, если не хотим, чтобы наши понятия о *должном* находились в очевидном разногласии с представлением о том, что *есть*.

Высокое этическое значение вопроса о бессмертии совершенно ясно при беспристрастном отношении к нему. Тем не менее о нем даже как-то странно начинать речь: без преувеличения можно сказать, что этот вопрос обыкновенно стыдятся обсуждать сериозно, до такой степени в большинстве случаев он считается навсегда решенным — в отрицательном смысле. Субъективную *веру* в бессмертие нашей личности еще готовы допустить, но только в форме мечты, теоретически недоказуемой, причем от верующих настоятельно требуют, чтобы они это сознавали. Нравственное достоинство этой мечты ограничивается и уменьшается, насколько возможно. Ей соглашаются приписать некоторое подготовительное, педагогическое значение; но при этом доказывают, что зрелость нравственного сознания наступает только тогда, когда ни в каких фантазиях о загробном будущем нет уже нужды. По большей части рассуждают так:

Вера в бессмертие не только не подымает нравственного идеала, она роняет его. При ней добро теряет свою безотносительную цену, оно обращается в какой-то внешний рок, тяготеющий над людьми, и получает вид мотива чисто эгоистического. Кто чувствует потребность верить в бессмертие, этим доказывает, как в нем слабо чувство добра: он не понимает, что нравственное совершенство есть наша цель, а не средство к чему-нибудь другому, что достоинство доброго деяния в нем самом, — он требует себе наград и лакомств за то, что по самому существу своему ни в каких вознаграждениях не нуждается. Кто мечтает о загробном блаженстве, тот обнаруживает тем самым, что он еще стоит на наивной, себялюбивой, чувственной точке зрения в морали.

А между тем эта вера ведет за собою такие теоретические затруднения, которые сразу показывают ее логическую несостоятельность. Она восстает против факта, который с каждым днем делается очевиднее, — факта всесторонней связи явлений психических с физиологическими отправлениями организма. Где природа дает единство, мы вносим двойственность, — ради эгоистических надежд мы произвольно рассекаем единую человеческую жизнь. Мы насильно отрываем от мозга его функции, слагаем их в туманный образ какого-то бескровного призрака и рассчитываем потом на вечность этого мертворожденного создания наших абстрактных грез.

Подобные рассуждения могут казаться убедительными и остроумными, и все-таки в них много больше софизмов, даже иногда довольно грубых, чем правды. Это заметно уже по той практической оценке, которая дается вере в бессмертие. Тотчас же представляется недоумение: странная безотносительная цена закона человеческой воли, которая обращается в ничто, едва мы признаем его действительность по отношению к реальному бытию личности; странный закон, который тогда только хорош, когда его власть никуда не простирается; странная верховная цель и назначение жизни, которые невыполнимы, а если и бывают когда выполнены, ничего существенного в жизни не изменяют, не освобождают человеческой участи от всецелого подчинения бессмысленным случайностям, даже еще более открывают ее беспощадным ударам чужого эгоизма и злобы!

Если такое сочетание понятий сопровождается нема-

лыми трудностями, другое обвинение в неизбежно эгоистической постановке нравственной задачи при вере в бессмертие является прямо *несправедливым*. Как будто потребность в этой вере внушается единственно желанием иметь загробные лакомства за сделанное добро и никакие другие интересы ее вызывать не должны. Ведь если мы приписываем человеческой личности безусловную вечную цену, если мы глубоко убеждены, что она всегда есть *цель* и никогда только *средство* (хотя бы даже ввиду будущего преуспеяния человечества), то непрочность, незавершенность, нравственная неосмысленность индивидуального существования великого множества людей — разве не находятся в кричащем противоречии с таким нашим отношением к людям? И разве одного этого противоречия не довольно, чтобы желать поверить в то, что для человека на земле не все кончается, совершенно помимо надежды на посмертные удовольствия для себя лично? Если живая любовь к человечеству во всех его членах есть неизбежная основа нашего нравственного настроения, неужели ее одной недостаточно, чтобы вера в то, что наблюдаемая несоответственность нравственного достоинства и внешней участи, бесцельные страдания, случайная гибель отдельных людей не исчерпывают всего содержания их жизни, — что кажущееся бессмыслие земного бытия получает смысл и примирение в перспективах бесконечного развития индивидуального духа, — чтоб эта вера казалась весьма утешительною даже и тем, кто вовсе не склонен к эгоистическим фантазиям о блаженном пребывании в мире ангелов?

Дело представляется даже так, что идея о бессмертии менее всего дает пищи для эгоизма и чувственных вожделений. Насколько велика нравственная потребность *верить* в продолжение личного бытия за земными пределами, настолько же велика невозможность ясно и адекватно его себе *вообразить*. Таинственность и громадность перехода слишком очевидна для самого грубого ума, чтобы можно было сериозно и без колебаний рассчитывать на загробное удовлетворение наших мелочных житейских интересов; нужно думать, что и на самого наивного дикаря находит иногда сомнение, точно ли его на том свете ждут те великолепные охоты, о которых ему рассказывали старики? Ведь почему-нибудь боится он смерти и сознательно избегает ее всеми силами? И чем более человечество умственно крепнет, тем более проникается оно сознанием невозмож-

ности правильно представить состояние столь противоположное всему, что нам известно. В этом отношении вера в бессмертие слишком бессодержательна, чтобы она могла доставить материал для чувственного эгоизма.

Можно сказать больше: с *эгоистической* точки зрения мысль о совершенном уничтожении личности в момент смерти едва ли не предпочтительнее всякой другой. Тогда жизнь, правда, становится бессмысленнее, но зато и смерть освобождается от значительной доли ужасов, которые обыкновенно окружают ее. Ведь сознанию смерть кажется страшною именно потому, что мы никак не можем отделаться от представления о ней как о некотором *реальном* состоянии нашего *я*, — всего более она пугает нас призраком тех грозных сновидений, который предносился Гамлету, когда он размышлял о самоубийстве. Иначе для этого величайшего из земных ужасов нет никакого логического основания. Эпикурейцы говорили: когда есть человек, нет смерти; а есть смерть, нет человека; они никогда не встречаются. И разве за это сознание абсолютного небытия смерти для нас не лучше пожертвовать весьма гадательными надеждами на загробные награды? Оттого настоящие эгоисты редко бывают людьми глубоко верующими. А когда они начинают совершать добро единственно из страха адского огня, из их поступков ничего не получается, кроме ханжества, обыкновенно весьма непоследовательного. И тогда в их поведении очень трудно видеть даже и подготовительную ступень к истинной нравственности.

Только совсем в другом отношении можно утверждать, что учение о бессмертии души содержит в себе эгоистический мотив добрых действий. Лишь оно одно способно доставить людям непоколебимое *эгоистическое* основание ***не быть эгоистами***. В самом деле, только при полном усвоении истины о бессмертии нашего духа бессмыслие эгоизма не только общее, но и для каждой отдельной личности становится до конца понятным. Если вечная судьба лица согласуется с его нравственною высотой, его сопринадлежностью органическому целому духовного царства, его подчинением закону любви, лежащему в основе творения, — эгоизм есть безумие и противоречие, даже с чисто личной точки зрения. Исключительное самоутверждение воли ведет к противоположному себе, к искажению подлинной нормы бытия, стало быть, к неудовлетворенности и страданию. При таком взгляде истинное самоутверждение яв-

ляется лишь там, где человек понял ложь граней, которыми он отделяет себя от остального мира и ради которых он видит в нем чуждую и враждебную себе силу. Живым убеждением в бессмертии этика может пользоваться для упразднения эгоизма его собственною природною мощью. Само собою делается ясным, что выгоды эгоизма только мнимые, что они покупаются только ценою извращения нашего умопостигаемого существа, а между тем в нем — корень нашей бесконечной участи. И лишь при таком признании сверхчувственной действительности нашего духа нравственный закон приобретает настоящую *безусловность*. В человеке соединяются и доброе и злое, и способность самоотверженной любви и сила эгоизма. Если этическому началу надлежит властвовать над всем человеком, оно должно покорять и любовь и эгоизм одинаково, хотя в различных отношениях, усиливая одно, подавляя другое. Лишь такой идеал захватывает и наполняет сердце, который обращается не к отдельным свойствам и влечениям души в их капризном разнообразии, а говорит для всех них с одинаковым красноречием. И тогда он может заставить одну потенцию в нас всецело покориться другой и побудит эту другую в бесконечности конкретных проявлений воплотить свое скрытое содержание. Историческая жизненность христианского миросозерцания в том и заключается, что в нем не только даны прекрасные правила любви и самоотречения, но указан и подлинный источник гибели духовной личности в себялюбии и злобе.

Без эгоистического мотива в этом смысле совсем не обходится ни одна система морали. Это всего яснее видно на построениях тех философов, которые горячо настаивают на безотносительной цене добра и на ее независимости от соображений о человеческой судьбе. В последнем результате для обоснования обязательности предписаний долга им приходится ссылаться на чувство самоудовлетворения, которое человек испытывает, выполняя их. Таким образом мотив нравственного действия полагается в его чисто субъективном впечатлении, по отношению к которому бескорыстный характер поступков есть только средство. Между тем можно очень спорить, где эгоизма больше: в таком сведении нравственного идеала к наслаждению, которое он доставляет, или в признании, что его объективное содержание предустановлено всем строем вещей как цель разумного действия и условие нормального бытия?

При огромной практической важности идеи о вечности нашего умопостигаемого существа, вопрос об ее *теоретическом* оправдании получает высокий интерес. И вот, когда обратимся к возражениям, против нее направленным, мы заметим странное обстоятельство: те самые аргументы, которым мы приписываем полную силу, когда дело идет о материальном мире, выставляются неубедительными, темными, схоластическими, когда их переносят на область духа. К одному и тому же логическому приему, в совершенно однородных случаях применения, прикладываются две разные меры оценки. Действительно, чем, например, доказывается неуничтожаемость вещества, которая является основным положением современного физического миросозерцания? Совершенно очевидно, что эта истина не допускает опытного обоснования. Нет таких весов, которыми можно было бы бесспорно показать, что ни одна малейшая частица вещества не исчезает и не возникает; нет таких инструментов, которые были бы способны обнаружить, что материя всегда одна и та же, что она не уничтожается и не появляется вновь, хотя бы постоянно в одном и том же количестве. Даже в отдельных опытах ничего подобного доказано быть не может. А между тем мы отдельными фактами не ограничиваемся, мы распространяем истину о неистребимости вещества на бесконечность пространства и времени: мы вполне убеждены, что оно никогда и нигде не возникает и не исчезает. При кратковременности существования человечества и при малой области земных наблюдений этого *никогда* и *нигде*, разумеется, никакой опыт вместить не может. Что же заставляет нас считать это свойство за некоторую аксиому физики? Трудно спорить, что здесь мы имеем дело с соображениями чисто умозрительного порядка; к этому заключению неизбежно приходят все мыслители, которые подвергали вопрос сериозному анализу. Неуничтожимость материи есть вывод из истины более общей, из неуничтожимости *субстанции вообще*. Немыслимость абсолютного ничтожества чего-нибудь реального — вот его подлинный двигатель. *Сущее есть*, и небытие противоречит ему: таково самоочевидное, тавтологическое утверждение, от которого отправлялись еще древние элейские философы, когда они приступили с умозрительным обсуждением к понятию субстанции. То, что имеет бытие самостоятельное, существенное, т.е. то, что им обладает как своим, в себе нося источ-

ник своих проявлений, что не есть лишь случайная форма действия сил посторонних, того нельзя мыслить совсем исчезающим. Всякое действие на него извне будет вызывать в нем *реакцию*, и только через эту реакцию оно и может состояться; другими словами, всякое такое внешнее действие логически предполагает его реальность данною на все время своего продолжения. О веществе мы так и думаем — мы знаем, что ни один атом его не может быть уничтожен, даже если для этой цели мы соберем бесконечные силы всей вселенной: на бесконечное давление он ответит бесконечным сопротивлением.

Это значит, что занимающий нас вопрос весь сводится к следующему: как мы должны судить о духе? Есть ли он *субстанция*, т.е. самостоятельный источник некоторой своеобразной жизни, или только свойство физического организма, математически неизбежный результат сочетания механических процессов? Мы уже знаем, какая бьющая в глаза несообразность заключается в этом последнем предположении: из механических оснований нельзя объяснить ни одного душевного акта; глубочайшая черта внутренней жизни духа состоит в свободе творчества, для которой нет никакой аналогии и никакого принципа толкования в механических законах вещества. Если эти указания были верны, дело тем самым решается: *дух есть подлинная субстанция, даже субстанция коренная*, потому что, как мы видели недавно, творчество должно предшествовать установлению чисто механических отношений. Итак, неистребимость должна быть таким же свойством духа, как и материи. Даже в бытии духовном мы обращаемся с более несомненною реальностью: вещество, как его понимает физика, все-таки есть лишь вывод нашего рассудка к объективным причинам наших чувственных восприятий; напротив, непосредственное содержание нашего сознания, наша внутренняя субъективная действительность переживается нами как абсолютный факт, никаких возражений не допускающий.

Вопрос может идти лишь о том, как нужно представлять себе эту вечность духовной субстанции? Должна ли она относиться только к всемирной психической силе, разлитой везде, которая непрерывно творчески рождает внутреннюю жизнь индивидуальных духовных центров и деятельность которой эти центры лишь пассивно отражают в себе, — или сами индивидуальные центры сознания обладают своим независимым творчеством — стало быть, име-

ют бытие субстанциальное, и вечность должна и их касаться? Эта проблема, бесспорно, принадлежит к числу очень трудных. Она, может быть, сделается яснее для нас, когда переставим вопрос так: мыслимо ли индивидуальное сознание, которое было бы абсолютно пассивно? возможна ли индивидуальная деятельность, которая являлась бы только отражением прямых влияний мистического начала в основе вселенной? На этот вопрос мы уже ответ имели: *сознание* и *творчество* нераздельны между собою, потому что всякое проявление сознания есть по существу акт творческий. Личное сознание без личного творчества есть понятие, которое само себе противоречит. Если вдумаемся в последствия этих положений, мы поймем, что уничтожимость индивидуальной души, при вечности и субстанциальности психической силы вообще, есть такая же нелогичная вещь, как исчезновение отдельных атомов при общей неистребимости материи.

Возможно одно могущественное возражение против всяких подобных заключений: оно состоит в отрицании самого понятия о субстанции как выражающего объективную истину о предметах. Так поступил Кант, когда он всею силою своего гения обрушился на умозрительные выводы в учении о природе души. По Канту, субстанция есть чисто формальное понятие рассудка, только наш субъективный способ объединять материал наблюдения; объединяя явления внешнего опыта в одной общей концепции, мы приходим к понятию материи; объединяя явления опыта внутреннего, мы получаем идею о душе; такие обобщающие акты нашего ума необходимы, но они имеют чисто субъективное значение, и в мире, лежащем за пределами нашего сознания, им ничего не соответствует. Исходя из этого убеждения, Кант провозглашает всю рациональную психологию за ряд невольных логических ошибок. И на него до сих пор часто опираются, утверждая, что умозрительное учение о душе им убито раз навсегда. Но удивительным образом не замечают при этом, что тогда им прежде всего убита объективная физика, т.е. знание о *реальном* веществе. Вся мысль Канта в том, что *субстанций* (т.е. вещей, существ) никаких нет или, по крайней мере, мы ничего не можем о них предположить, весь познаваемый мир есть только наше представление. Это заключение для реализма, конечно, опаснее, чем для всякой другой философской теории. Тогда вся действительность находится в нашем

сознании и никакой другой не существует; дух есть единственный носитель известного нам мира. Тогда можно и не прибегать к термину «субстанция» и все-таки видеть, как трудно в таком случае мыслить *уничтожение* сознания. Если в нем обосновано бытие природы, то возникновение и исчезновение сознания обозначают появление и уничтожение всей вселенной. До чего трудно что-нибудь подобное принять, доказывает тот факт, что и сам Кант, и его верные последователи в идеализме (наприм., Фихте и Шопенгауэр) в окончательном результате должны были признать вечность духовного начала.

Что касается до тех возражений, по которым учение о самобытности психической силы искажает человеческую природу, рассекая ее надвое, что оно противоречит физиологическим данным и т.д., — по поводу их можно сделать одно общее замечание. Во всех них сказывается следующее недоразумение: то, что действительно открывает природа, в них признается абстрактною выдумкою, а то, что на самом деле есть только шаткая гипотеза, оценивается как непосредственное показание природы. Различие внутреннего и внешнего, психических и физических явлений в нас есть первое, что усвоивает себе сознание уже на самых элементарных ступенях развития. А на нем основывается наше противоположение между нашим *я* и тем, что не есть оно, которое и приводит к различению души и тела. Напротив, теория механического монизма человеческого существа есть очень позднее и очень темное изобретение философов. Никто не станет отрицать тесной зависимости жизни души от жизни организма, да никогда ее в принципе и не отрицали. Но не следует отвергать и ту самоочевидную логическую истину, что взаимная зависимость двух рядов явлений никак еще не обозначает их тождества или непременного происхождения одного от другого. Когда два вещества вступают в химическое соединение, они образуют нечто новое, их отдельные проявления уже незаметны, они совершенно сливаются в общем действии; вытекает ли из этого, что, когда мы их разделим, одно из них должно исчезнуть? Пока для выражения отношений между феноменами психическими и физиологическими мы можем прилагать лишь понятие зависимости (притом *взаимной*), — всякий вывод к разрушимости духовной субстанции представляет явное злоупотребление разума.

Таким образом, и вопрос о бессмертии духовного нача-

ла в нас, как и другие теоретические вопросы, нами до сих пор рассмотренные, при всей его несомненной непопулярности не находится еще в таком безнадежном положении, как это принято утверждать обыкновенно. Но мы могли заметить и великие препятствия, которые мешают усвоению идей, столь важных для этики. Чтоб они вернулись на принадлежащее им место в человеческом понимании действительности, нужна не более не менее как радикальная перемена в миросозерцании, в наши дни победившем все противоположные взгляды. Эта перемена настанет ли когда-нибудь? В натуралистическом реализме заключается ли последнее слово разумного знания — или противоречия, в нем лежащие, указывают на неизбежность коренных изменений в его выводах? Что должно одолеть в будущем — понимание, все объясняющее из бессознательной тьмы стихийного автоматизма, или то, которое видит источник бытия в духовной самодеятельности вселенской основы?

На подобные вопросы каждый должен отвечать сам, согласно с своими убеждениями. Но, кажется, нельзя отрицать, что господство механического фатализма в нравственной области ведет к неисцелимому душевному разладу. Может быть, этот разлад имеет роковое значение и человеческий род никогда над ним не возвысится в будущем: об этом можно думать как угодно. Но, во всяком случае, не в эпохи такого разлада, как бы долго они ни тянулись, нравственное сознание может найти свое законченное научное обоснование и строгое философское выражение. И то и другое достижимо лишь при таком миросозерцании, для которого свобода воли, разумный нравственный миропорядок и вечность внутреннего существа человека перестанут быть пустыми словами.

НОВЫЙ ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКИЙ ЗАКОН г. ВВЕДЕНСКОГО

(Заметка по поводу его «Вторичного вызова на спор о законе одушевления»)

В заседании Московского Психологического общества, происходившем 12 декабря 1892 г. и посвященном разбору положений А.И.Введенского о пределах и признаках одушевления, я высказал ряд замечаний, в которых старался выяснить мотивы своего несогласия с окончательными выводами почтенного автора. Эти замечания были изложены мною устно и не попали в печатный протокол упомянутого заседания. Между тем после того по поводу брошюры г. Введенского «О пределах и признаках одушевления» возгорелась целая полемика. А.И.Введенский не удовлетворился возражениями своих противников (П.Е. Астафьева, Э.Л. Радлова, Н.Я. Грота, кн. С.Н. Трубецкого) и, признав свой закон не опровергнутым их аргументами, сделал в кн. 18 «Вопросов философии и психологии» вторичный вызов на спор относительно выведенного им закона. Ввиду принципиальной важности затронутой г. Введенским проблемы решаюсь предать печати замечания, сделанные мною в Психологическом обществе, дополнив их некоторыми соображениями, вызванными ответом г. Введенского на рассуждения его критиков.

Брошюра г. Введенского, несомненно, представляет очень интересное и заметное явление в современной философской литературе, и понятно общее внимание, с которым отнеслись к ней. Г. Введенский коснулся самого коренного и жгучего вопроса в философском миросозерцании текущего столетия: это вопрос о существовании духовной причинности в реальном мире. Наша воля, наша мысль, наши желания обнаруживают ли какое-нибудь влияние на физические действия хотя бы нашего собственного тела или совсем не обнаруживают, и все физические движения на свете — и в нас, и вне нас —

совершаются автоматически, как в машинах? На огромные последствия того или иного решения мне уже приходилось неоднократно указывать. Вопрос может быть выражен и в другой форме: существуют ли какие-нибудь объективные признаки душевной жизни вне нас или их нет? Ведь если в людях все происходит машинообразно, тогда у нас не будет ровно никаких оснований предполагать, что эти машинальные действия непременно сопровождаются психическими явлениями: сопровождаются они ими или нет, в ходе этих действий от того ничего не должно измениться. Напротив, если механическая последовательность автоматических движений как-нибудь нарушается или направляется психическими воздействиями, в самых этих нарушениях мы будем иметь совершенно объективный признак существования некоторых нематериальных двигателей жизни, а характер нарушений может доставить более или менее вероятное свидетельство однородности их источника с нашею собственною душевною деятельностью.

Мне кажется, г. Введенский на 6 стр. своей брошюры дает вполне верную характеристику своей проповеди: он «договорил до конца уже давно высказанные положения», он «поставил точку над i». Действительно, он защищает дело, имевшее горячих защитников задолго до него: он утверждает то, что утверждал Декарт (до крайней мере, относительно мира животных), что Спиноза выразил в учении о строгом параллелизме модусов протяжения и мышления, что Лейбниц облек в свою поразительно искусственную теорию предустановленной гармонии. Теперь старые метафизические формулы брошены, но не исчезло воззрение, которое когда-то в них вылилось. Напротив, в наше время больше чем когда-нибудь это воззрение нужно считать господствующим, и не только среди материалистов, реалистов, новокантианцев и позитивистов, но даже, как ни странно это, в значительной степени и среди философов спиритуалистического направления. Сознание только «эпифеномен», только сопровождающее обстоятельство физических процессов, строго обусловленное ими в своем содержании, но их, с своей стороны, никак не условливающее, — вот взгляд, который ввиду его общепризнанности излагают даже в учебниках. Однако до сих пор этот взгляд не покидал почвы убеждений метафизического порядка: он являлся выводом из умозрительных посылок, но его не решались выставлять как строго эмпирическое

обобщение. Г. Введенский отважился на этот шаг. *Эпифеноменизм* сознания он провозгласил «новым психофизиологическим законом». «Материальные процессы *во всех* без исключения телах протекают *всегда* так, как если бы нигде и никогда не было душевной жизни» [1], «телесная жизнь, насколько она доступна эмпирическому познанию, всегда бывает такой, что все равно, сопровождается ли она душевной жизнью или нет» [2], — вот к чему сводится «закон отсутствия объективных признаков одушевления», или просто «закон одушевления» [3], по г. Введенскому. И этот закон в его глазах не есть только метафизическая теорема: от всяких метафизических предположений г. Введенский отрекается; в своем законе он видит лишь обобщение фактов опыта [4], — не больше и не меньше.

Что сказать о стремлении г. Введенского подвергнуть разрешаемую им проблему приемам эмпирического исследования? Конечно, ему нельзя не сочувствовать от всей души. Если почтенный автор достиг своей цели, если ему в самом деле удалось открыть «новый психофизиологический закон», человеческая мысль может только поздравить себя с прекращением спора, давно разделяющего философов на два враждебные лагеря, — спора, в котором, однако же, до сих пор оружием для обеих сторон служила лишь изощренность отвлеченной диалектики. С доказанными истинами опыта борьба невозможна. Пускай выводы, вытекающие из «закона одушевления», безотрадны, пускай они глубоко расходятся с внушениями общечеловеческого здравого смысла, — признание истины для философа должно перевешивать все другие соображения. Однако чем важнее результаты, к каким приводит «закон одушевления», тем более строгой критической оценке должны подлежать основания, на которых он устанавливается. Ведь сразу легко заметить, как много самых сложных, разнообразных и широко распространенных процессов жизни он в себе захватывает, категорически приводя их к совершенно определенному, хотя и отрицательному общему выражению. *Автоматизм всякой живой деятельности* — таков ясный и простой смысл «нового психофизиоло-

---

[1] 3 положение г. Введенского («Вопр. филос. и псих.», кн. 16, стр. 116).

[2] О пределах и признаках одушевления, стр. 30.

[3] «Вопр. фил. и псих,», кн. 18, стр. 122.

[4] О пред. и призн. од., стр. 31-32.

гического закона». Какими же аргументами обосновывает г. Введенский его эмпирическую достоверность?

И вот здесь мы приходим к наиболее слабому пункту брошюры г. Введенского. Доказательства уважаемого автора довольно подробны и длинны, иногда даже трудно не согласиться с ним, что они «утомительно длинны». Тем не менее в конце концов читатель выносит из них какое-то странное и неловкое впечатление. Чем больше в них вчитываешься, тем решительнее убеждаешься, что автор при их построении впал в одну из двух логических ошибок, а может быть, и в обе вместе, так как он, по-видимому, не всегда дает себе полный отчет в приемах своей аргументации. В самом деле, ход мысли у г. Введенского не совсем ясен, можно толковать его надвое; но совершенно ясно, что при одном толковании его рассуждений они представляют прямое нарушение правила: a posse ad esse non valet consequentia (от простой возможности нельзя заключать к действительности факта); при другом толковании соображения автора являют несомненный circulus in demonstrando (доказательство нового вывода им же самим, через его заранее допущенное признание). А какое-нибудь еще третье толкование движения мысли в доказательстве «закона одушевления» едва ли возможно придумать.

Действительно, как он доказывается? Автор изображает спор между догматиком и скептиком. Догматика он заставляет доказывать «*необходимость* или *неизбежность* предположения душевной жизни в других людях» [1]. Напротив, скептик утверждает [2], что «всякое *наблюдаемое* в других людях явление будет телесным и всегда *может быть* объяснено без помощи душевной жизни, как результат чисто материальных процессов», «что факты, которые он наблюдает в людях при помощи внешних чувств, *могут* быть объяснены и без всякого участия душевной жизни» [3]. В результате довольно продолжительного состязания, в котором каждая из спорящих сторон отстаивает свою точку зрения на отдельных примерах человеческих действий, получается признание «закона отсутствия объективных признаков одушевления» за доказанную истину. Однако слишком ясно, что смысл всей аргументации скептика

---

[1] О пределах и признаках одушевления, стр. 11.
[2] Ibid., стр. 10.
[3] Ibid., стр. 11. Курсив везде — подлинника.

всецело зависит от того, как понимать эти слова: *может* и *могут*. Хотел ли скептик сказать, что мы так мало знаем о механизме мозга и нервной системы, что для наших предположений о нем открыты всякие возможности, и поэтому не будет логического противоречия, если мы вообразим, что все в нем совершается автоматически, без малейших влияний каких бы то ни было психических двигателей? Или он думал сказать гораздо большее: что в нашем мозге и на деле все процессы автоматичны, подчиняются только механическим, физическим, химическим законам и никаким другим и что поэтому мы *обязаны* видеть во всех человеческих действиях лишь порождение причин материальных? Из этих двух толкований — какое более отвечает мысли автора? По-видимому, первое: ведь недаром же доказывать положительным образом свой тезис он принуждает только догматика; для скептика он признает достаточным ссылаться на мыслимость чисто механических объяснений всякого человеческого поступка. Но спрашивается, этим способом можно ли получить «закон одушевления» в смысле г. Введенского, как бесспорное и фактически несомненное обобщение?

Представим себе такой случай: положим, убит человек и приехал судебный следователь, чтобы открыть виновников преступления. Родные и знакомые убитого настойчиво уверяют, что он действительно злодейски умерщвлен, и высказывают даже свои догадки о личности убийцы. Но следователь только что приехал, он совсем еще не знает обстоятельств дела, а утверждения родственников и близких кажутся ему, с первого взгляда, голословными или, во всяком случае, не решающими вопроса с абсолютною достоверностью. И вот вместо того, чтобы приступить к подробному расследованию, он вдруг объявляет: «Друзья мои! Вы не доказали с *необходимостью* и *неизбежностью*, что этот человек убит кем-нибудь посторонним, не доказали и того, что виновником злодейства было именно то лицо, которое вы подозреваете. Итак, будем думать, что умерший убил сам себя; дело прекратим, а духовной власти предоставим лишить покойника, как самоубийцу, церковного погребения». Не правда ли, такого следователя мы назовем человеком опрометчивым и своего назначения не исполнившим?

Между тем г. Введенский поступает совершенно так, как этот воображаемый следователь: влияние душевной

жизни на телесную не доказано с необходимостью и неизбежностью, — итак, его абсолютно *нет*; все действия всех живых тварей автоматически вызываются материальными причинами, как будто бы сознание в мире совсем отсутствовало; «материальные процессы во всех без исключения телах протекают всегда так, как если бы нигде и никогда не было душевной жизни», — это закон природы. Вытекает ли, однако, сколько-нибудь одно из другого? Ведь из невозможности бесспорно доказать влияние сознания на действия людей и животных следует только возможность *сомневаться* в этом влиянии, но как же *только на этом основании* без дальнейших околичностей утверждать, что такого влияния совсем не существует, что это нужно признать непоколебимым законом положительной науки? Разве из недоказанности в данный момент какой-нибудь гипотезы можно выводить непременную истинность гипотезы противоположной? Усвоив такую методу рассуждения, скоро порешили бы мы все философские и научные трудности! Единственно, что имел право допустить г. Введенский, это *возможность* своего предположения рядом с предположением его противников. Хотя нужно добавить, что такая субъективная возможность предположения не представляет даже ручательства за его логическую мыслимость. Кажущаяся равноправность самых противоречивых предположений в вопросах об отношении между душевными и телесными явлениями не служит ли просто ярким свидетельством нашего глубокого невежества в этой области? Когда нам что-нибудь совсем неизвестно, мы уже не в состоянии делать различия между более или менее вероятными предположениями, для нас все они одинаково хороши, как в сумерки все кошки серы. Во всяком случае, как от возможности что-либо предполагать заключать к верности данного предположения?

Или, может быть, я неправильно понял смысл аргументов скептика в брошюре г. Введенского? Быть может, его скептик с самого начала за бесспорное утверждает, что все человеческие поступки возникают чисто механическим путем, совершенно независимо от присутствия или отсутствия в человеческом организме душевных явлений? Но такое заранее сделанное признание не есть ли уже ясно выраженный «закон одушевления», как его понимает г. Введенский? Что же выходит? Общий вывод, устанавливаемый в брошюре после целого ряда соображений, лишь

на 30 стр., оказывается допущенным с первых шагов рассуждения как нечто непререкаемо достоверное и положенным в основание всех соображений, его же доказывающих. Не имеем ли мы здесь один из очень типичных случаев того логического промаха, который именуется circulus in demonstrando? И чем оправдать такое возведение чистого автоматизма жизненных процессов в человеке в достоинство непоколебимой аксиомы? Умозрительные философы в своих суждениях об этом предмете весьма расходятся между собою, да г. Введенский и не ищет метафизического решения интересующей его проблемы. А каких-нибудь эмпирических оснований для построяемого им «нового психофизиологического закона» г. Введенский вовсе не приводит, и едва ли было бы возможно указать их, особенно при современном состоянии знания.

И г. Введенский так увлечен странным ходом своей мысли, что он пропускает соображения, которые, казалось бы, прежде всего должны были представиться при защите его окончательных заключений. При первом знакомстве с его брошюрою я был крайне удивлен отсутствием в его рассуждениях единственного аргумента, о котором может быть серьезный разговор и который обыкновенно выдвигают вперед все сторонники механического взгляда на человеческую жизнь: я разумею ссылку на закон *сохранения энергии* и на несовместимость с этим законом воздействий сознания на материальные процессы человеческого организма. Я не считаю это доказательство убедительным и подробно объяснил мотивы такой оценки в моих «Положительных задачах философии»; но все-таки должно признать, что из всех доказательств в пользу механического мировоззрения это одно имеет действительно внушительный вид. И г. Введенский им пренебрег. В своем «Вторичном вызове»[1] он объяснил, почему поступил так: он сознается, что именно предположение о том, что закон сохранения энергии распространяется на все явления не только мертвой, но и живой природы, привело его к «закону одушевления»; тем не менее он считает себя не вправе опираться на это «предположение», так как оно «далеко не доказано». Нельзя не отнестись с глубоким сочувствием к заявлению, столь ясно свидетельствующему о философской искренности

[1] Стр. 127.

уважаемого автора. Но как же не видит он, что он отнимает им всякую научную почву у своего «психофизиологического закона»? [1] В самом деле, в распоряжении г. Введенского остается только один аргумент: каждое душевное явление сопровождается каким-нибудь материальным процессом в нашем теле; итак, при объяснении человеческих поступков мы всегда можем подставить эти материальные процессы на место отвечающих им психических состояний и, стало

[1] Ввиду некоторых неясностей в изложении «закона одушевления» у г. Введенского я, пожалуй, могу ждать одного возражения. Может быть, г. Введенский скажет, что в предшествующих замечаниях смысл выведенного им закона передан неверно, что он вовсе не хотел присвоивать ему того категорического значения, которое я ему приписываю, и что все содержание этого закона сводится к следующему: мы можем, если нам это угодно, при рассмотрении деятельности живых существ совсем игнорировать происходящие в них психические процессы и останавливаться только на физических причинах движений, совершаемых этими существами, хотя бы в действительности жизнь сознания вовсе и не была лишена реального влияния на их телесные действия. Однако такое ни к чему не обязывающее, чисто методологическое правило возможно ли назвать, без явного злоупотребления терминами, «новым психофизиологическим законом»? Ведь законами природы мы называем не те условные — иногда произвольные, иногда заведомо ложные и односторонние — предположения, которые мы дозволяем себе в целях удобства и схематической простоты исследования, а достоверные обобщения объективных фактов в их реальной последовательности и связи. Поэтому, если «закон одушевления» справедлив, никакие акты сознания не могут оказать ни малейшего действия на какие бы то ни было телесные движения в нас или вне нас; напротив, если душевная жизнь где-нибудь видоизменяет своим влиянием последовательность явлений материальных, тогда «закон одушевления» есть все что угодно, но только не закон науки. Я уже не говорю о том, что далеко не всегда удобно практически прилагать приведенное выше методологическое правило: ведь сам г. Введенский настаивает, что в иных случаях неизмеримо легче провести *психологическую* точку зрения, а в других *физиологическую* (О пред. и призн. одуш., стр. 71).

Наконец, г. Введенский, быть может, захочет подчеркнуть чисто гносеологический характер своего закона, предложив такое его толкование: возможно, что состояния сознания обнаруживают некоторое направляющее действие на материальные процессы нашего организма; но эти видоизменяющие влияния сказываются в таких ограниченных пределах, что они навсегда останутся недоступными для наблюдения; итак, для человеческого познания этих влияний как бы совсем не существует. Едва ли, однако, трудно заметить недостатки этого объяснения: прежде всего, откуда г. Введенский может знать о такой ограниченности взаимодействия между психическими и физическими явлениями, которая никогда не позволит уловить факт этого взаимодействия прямым или косвенным наблюдением? И далее, если он действительно знает, что отношение душевной и телесной сферы именно таково, тогда он должен согласиться, что наше существование подчинено не его психофизиологическому закону, а некоторому другому и даже прямо противоположному: душевная жизнь оказывает совершенно реальное влияние на телесную жизнь, хотя в очень тесных границах. Поэтому не будет несправедливым утверждать, что «закон

быть, предполагать еще существование этих последних не будет никакой нужды[1]. Но разве, если два ряда явлений сопровождают друг друга, это непременно значит, что они развились бы в том же самом порядке и в том случае, если бы мы их разобщили? Когда, наприм., я еду верхом, каждое мое движение сопровождается движением лошади, и наоборот; но следует ли из этого, что лошадь шла бы совершенно так же и тогда, если б я не сидел на ней?

Замечание, сходное с тем, какое вызывают положительные доказательства «закона одушевления» у г. Введенского, можно сделать и об ответах, которые он дает на возможные возражения против его взглядов. Он подробно и внимательно останавливается на тех возражениях, которые менее всего приходят в голову читателю, потому что они, если только закон г. Введенского истинен, устраняются сами собой. Но он или совсем умалчивает, или упоминает только вскользь о соображениях, которые представляются уму прежде всего и которые подвергают серьезному сомнению самое существо выведенного г. Введенским закона[2]. Я остановлюсь на самом важном между ними,

---

одушевления» не доказан как закон психофизиологический; он одинаково не доказан как закон гносеологический; он имеет очень условную и гадательную цену как методологическое правило.

[1] О пред. и призн.одуш., стр. 28.

[2] Наприм., уважаемый автор очень подробно объясняет (стр. 53), почему мы, однажды подставив себя на место других существ, начинаем предугадывать их *кажущуюся* душевную жизнь, но он почти совсем обходит следующие вопросы: почему в иных случаях нам гораздо удобнее предположить душевную жизнь, чем в других? Почему, предположив чужое сознание, мы получаем несомненную способность предугадывать *внешнее* поведение окружающих лиц? Почему, наконец, в зависимости от сделанных психологических предположений, мы можем предугадывать это поведение ложно или верно? Ведь, казалось бы, если душевная жизнь никакого влияния на телесные процессы не обнаруживает, мы не только могли бы с одинаковым правом признавать и отвергать, где хотим, *одушевление вообще* (на чем настаивает г. Введенский), но являлось бы совсем безразличным и то, какое именно одушевление мы приписываем тому или другому существу. Конечно, г. Введенский на это ответит, что каждый феномен сознания сопровождается особым физиологическим процессом, что поэтому, приписав какому-нибудь лицу определенный характер, мы eo ipso предположили в нем определенный физиологический строй, который и позволяет нам предугадать будущие поступки этого лица. Однако вся беда в том, что в огромном большинстве случаев мы не имеем ровно никакого понятия о физиологических процессах, сопровождающих наши сложные душевные состояния. Действия наших ближних мы предсказываем *только* на основании приписанных им душевных явлений, а о физиологии при этом обыкновенно не думаем вовсе. Не вытекает ли из этого, что психические явления *сами по себе* служат показателями или признаками некоторых определенных рядов внешних действий, ими обусловленных? А не становится ли тогда

потому что в нем, как мне думается, всего скорее следует искать ключа к тому, существование чего г. Введенский так решительно отвергает, — к *объективным признакам чужого одушевления.*

Странное дело! Непосредственно и прямо мы наблюдаем, конечно, лишь физические явления внешнего мира. Чужая душевная жизнь от нас скрыта, как справедливо настаивает г. Введенский, — ее содержание мы можем только угадывать. Если даже признать факты непосредственного восприятия чужих мыслей и чувств, или того, что называют *умственным внушением*, нельзя не согласиться, что эти факты в сколько-нибудь ясной и отчетливой форме встречаются редко. И тем не менее независимое существование материального, физического мира отвергается сравнительно легко. Можно представить целый список великих имен, ознаменовавших себя смелым отрицанием вещественной действительности. Берклей, Кант, Фихте, Шопенгауэр в этом отношении единодушны, а ведь они — создатели настоящих эпох в развитии философии. В переживаемое нами время, при широком господстве различных разветвлений феноменизма, позитивизма и новокантианства, едва ли найдется много философов, которые смотрели бы на внешнюю природу теми же глазами, какими глядит на нее обыкновенный человеческий ум, — при существующих условиях философского анализа она очень быстро превращается в субъективный мираж нашей чувственности. Совсем другая судьба веры в независимое бытие, рядом с нами, подобных нам одушевленных существ. Самые отважные умы не решаются в нем серьезно сомневаться, несмотря

неизбежным и обратный вывод, что наблюдаемые ряды внешних действий являются вероятными *объективными признаками* некоторых определенных психических состояний? (Наприм., когда мы видим, что какой-нибудь человек, ничем к тому не понуждаемый, помогает другому человеку, мы скорее предположим в нем милосердие, чем злобу.) Г. Введенский, с своей точки зрения, должен ответить на это (стр. 107), что, раз мы допустили чужое одушевление, мы тем самым вынуждаемся давать различное психологическое толкование различным по характеру действиям, но что самого чужого одушевления мы могли бы и не предполагать. Однако такое разделение представляется и схоластическим, и темным. Я, по крайнем мере, не вижу оснований, почему признание известных психических мотивов при объяснении тех или иных поступков наших ближних должно непременно потерять в своей вероятности (раз оно ее вообще имеет), если мы, не сосредоточиваясь исключительно на измерении возможностей иных психических мотивов, вместо предположенных (наприм., злобы вместо милосердия), облечем вопрос в более общую и простую форму: существует ли в данном случае известный психический мотив или его совсем нет?

на то, что их общие философские воззрения, казалось бы, нередко еще более говорили в пользу сомнения в этом бытии, нежели в реальности материального вира.

От чего это зависит? Чем диктуется эта непобедимая вера в существование других *я*, кроме нашего? Вырастает ли она всецело из слепого инстинкта и непосредственного чувства? Или в ее возникновении играют роль и чисто логические побуждения, притом настолько могущественные и очевидные, что их не в силах затмить никакая софистика односторонних метафизических гипотез? Ответ г. Введенского на эти вопросы ясно высказан в его брошюре[1]: признать бытие других одушевленных существ заставляет нас сознание нашего нравственного долга. Но в своем «Вторичном вызове» он, подавленный сильными возражениями своих противников, уже отказывается от такого объяснения[2]: он полагает, что не нравственное чувство служит психологическим источником общей веры в чужое одушевление, — оно будет этим источником только впоследствии, для будущих поколений, когда они наконец убедятся, что «закон одушевления» есть истина, и поймут, что, кроме нравственных мотивов, нет других оснований верить в существование наших ближних. Мне представляется, что г. Введенский сделал бы еще лучше, если бы допустил гораздо большие оговорки. Я не буду долго останавливаться на том очевидном соображении, что нравственное чувство не есть способность объективного познания, что оно внушает нам обязанности в отношении подобных нам одушевленных существ, когда мы убеждены в реальности последних, но что само по себе оно вовсе не заставляет нас принимать одушевленность даже и там, где для того нет разумных поводов. Святые отшельники, удалявшиеся в пустыню, обладали очень высоким нравственным настроением; однако их возвышенная святость не побуждала их обращаться с окружающими их камнями и скалами, как с людьми. Между тем праведник, поверивший в «закон одушевления», вынужден будет и к людям относиться, как к камням. Существуют и более общие основания, чтобы не сводить нашу уверенность в чужом одушевлении только к голосу чувства или какого бы то ни было инстинкта. Ведь с одинаково непоколебимым

[1] Стр. 100-106.
[2] Стр. 138-139.

убеждением мы признаем сознательную деятельность подобных нам существ и в тех случаях, когда дело идет об отдаленном, давно исчезнувшем прошлом и когда не может быть речи о непосредственном восприятии или каких-нибудь нравственных обязанностях. Если, употребляя известный пример Фенелона, мы найдем на необитаемом острове прекрасную мраморную статую, мы заключим, что на этом острове когда-то были люди и что найденная статуя есть создание талантливого художника, и наша уверенность в этом нисколько не уменьшилась бы, если бы нам по разным признакам доказали, что эта статуя находится на острове с незапамятных времен и, стало быть, ее творца давно нет на свете. Мы поверим в прошлое существование художника единственно потому, что мы знаем, что эта статуя не *могла бы* возникнуть без технического уменья и творческого гения. И если бы нам было с полною очевидностью доказано, что на нашем острове раньше нас действительно никогда никаких людей не было, мы скорее подумали бы о чуде, чем приписали происхождение статуи простой игре случая. Между тем, что такое *чудо*? По наиболее общему определению, чудо представляет чрезвычайное вмешательство высшей разумной силы в стихийный ход процессов природы. Что же в приведенном примере заставило нас прибегнуть даже к идее такого чрезвычайного вмешательства? Ответ, кажется, может быть только один: *объясняя непосредственно наблюдаемую действительность, во многих случаях мы совершенно не можем обойтись без предположения интеллигенции, отличной от нашей, или, говоря просто, не можем обойтись без мысли о чужом уме, от нас независимом.*

В этом, как думаю, и заключается разгадка *логической силы* нашего убеждения в существовании чужой одушевленности. Мы не можем мыслить без противоречия свою жизнь, если не предположим чужое сознание или чужой разум, представляющие из себя что-то очень сходное с нашим собственным сознанием и разумом. Поэтому я должен примкнуть к мнению г. Введенского, что наша уверенность в чужом одушевлении вовсе не есть плод умозаключения по аналогии (от сходства внешних свойств к существованию сходных внутренних свойств), хотя я и не могу согласиться с аргументацией почтенного автора. Наш вывод к существованию сознания вне нас не простая аналогия; он представляет несравненно более строгий логический про-

цесс, — он основывается на действительной немыслимости противного. Аналогия всегда есть доказательство шаткое, — оно оказывается тем более шатким в рассматриваемом случае, как я уже старался показать в другом месте[1]. Ведь если бы в душевной жизни наших ближних нас убеждала только аналогия от нашего собственного *я* к присутствию внутреннего *я* во всех других людях, выходило бы, что мы от одного только случая сопровождения явлений физических явлениями психическими в нашем теле умозаключаем к бесконечному множеству таких случаев во всех человекообразных телах. Громадность логического скачка в таком обобщении едва ли нуждается в пояснениях. Оттого физические явления, в нашем собственном опыте соединенные с некоторыми определенными психическими состояниями, обладают далеко не одинаковым достоинством в смысле доказательств чужого одушевления, хотя они должны были бы представляться равноценными, если б нашими заключениями к существованию чужого одушевления руководила только аналогия. Наприм., если б у нас явился серьезный повод сомневаться, видим ли мы пред собою настоящего человека или очень искусно устроенный и похожий на человека автомат, мы еще не считали бы дела решенным, если бы заметили, что лицо предполагаемого автомата очень живо выражает горе или радость, хотя бы из внутреннего опыта мы очень хорошо знали, что в нас это выражение всегда сопровождается каким-нибудь из названных чувств; но если этот автомат вдруг заговорит и станет осмысленно отвечать на наши вопросы, все наши недоумения сразу окончатся, — мы поймем, что перед нами разумный человек, а не машина. Что же убедило нас в данном случае? Мы руководствуемся простою уверенностью, что нельзя устроить машину, которая, сама ничего не думая, однако обнаруживает в своих актах постоянное размышление.

Телеологический аргумент[2] в его наиболее ясной, простой, эмпирически наглядной форме — вот что, в последнем основании, никогда не позволит нам отказаться от предположения деятельной мысли вне нас. Механическим, физическим и химическим процессам мы не можем приписать того, что не лежит в их существе; сложных целесооб-

[1] См. мои «Положительные задачи философии», ч. I, стр. 62-66.
[2] Доказательство от целесообразности и осмысленности действий.

разных действий мы не можем признать понятным свойством сочетаний элементов, которые никаких целей не ищут. Когда мы видим постоянное, сложное, многостороннее совпадение, полное идеального смысла, таких процессов, которые по своей природе к этому смыслу (а стало быть, и непременному совпадению) вовсе не стремятся и в нем не заинтересованы, — оно представляется нам безусловно *невероятным* (и в тесном, и в широком значении этого слова) без направляющей деятельности некоторой в себе разумной силы[1]. Поэтому всеобщий абсолютный автоматизм всего, что происходит в окружающих нас людях и животных, а также и в наших собственных внешних действиях, есть невероятнейшее из предположений человеческой фантазии: о нем можно остроумно спорить, но его нельзя ясно и сериозно мыслить. Итак, несправедливо утверждать, что только аналогия влечет нас к вере, что люди действительно думают, когда они осмысленно говорят и разумно действуют. В пользу существования разума вне нас мы имеем доказательство, которое по очевидности и строгости приближается к доказательствам математики. Как при выведении математических истин[2], и оно получается чрез аналитическое сопоставление идей в их необходимых взаимных отношениях между собою: это — идеи *совпадения, случая, разума*. Откуда бы ни брались эти идеи и, в частности, идея разума в нашем сознании — пускай даже о внутренней природе разума, как утверждает г. Введенский, мы знаем только из своего единоличного внутреннего опыта, — логическая необходимость в соотношениях этих идей нисколько оттого не изменяется. Непрерывно повторяющаяся случайность сложного совпадения явлений ввиду известного определенного результата, к которому, однако, в этих явлениях самих по себе взятых никакой тенденции не заложено, — лучше сказать, ввиду *многих* результатов, которые физически весьма различны и тем не менее все объединены некоторым общим идеальным значением[3], — вполне невероятна, она противоречит себе. Итак, влияние

---

[1] Ср. "Полож. задачи философии», ч. II, стр. 352-353.

[2] Ibid., стр. 54 и дал.

[3] Так отдельные действия, которыми мы выражаем или наше чувство самосохранения, или наши высшие нравственные побуждения, или, наконец, работу нашей познающей мысли, могут очень различаться по своему физико-химическому составу и все же одинаково хорошо служить своей общей задаче.

идеального смысла окончательных действий на вызывающие их процессы при таких совпадениях есть то, что *единственно вероятно*, — другими словами, вероятность этого влияния равняется *достоверности*. Вот критерий, с которым мы приступаем к суждению не только о подобных нам существах, но и о продуктах их деятельности, хотя бы самых отдаленных. Представим себе, что мы, войдя в запертую комнату, в которой мы оставили набросанные беспорядочной кучей подвижные буквы, вдруг видим эти буквы правильно расположившимися, так что из их сочетаний выходит целый рассказ или ряд назидательных размышлений; это будет для нас совершенно непоколебимым доказательством того, что в наше отсутствие в комнате находилось живое, разумное и притом грамотное существо. И если бы даже мы имели самое бесспорное основание думать, что в запертую комнату без нас никто проникнуть не мог, мы готовы были бы в объяснение происшедшего предположить все, что угодно, но не случайное стечение чисто физических причин. Мне кажется, даже сам г. Введенский, очутившись в подобных обстоятельствах, несмотря на свой закон, скорее прибегнул бы к темным догадкам о шутках спиритических духов, нежели успокоился на мысли, что все тут произошло само собою.

Если мы так судим об отдельных действиях чужого сознания, то тем более убедительными являются наши заключения по отношению к существам, которым сознание принадлежит как постоянное свойство: ведь у них эти действия, без участия разума совсем невероятные, совершаются в неисчерпаемом обилии в каждую минуту их существования[1]. И об осмысленности этих действий мы не только абстрактно умозаключаем, сплошь и рядом мы ее *испытываем непосредственно*. Огромное большинство наших представлений и понятий о вещах не нами прямо из них извлечены и созданы, мы получаем их, только научаясь от других людей через разнообразные внешние знаки. Едва ознакомившись с своим родным языком, мы уже воспринимаем каждое его слово нераздельно с обозначаемым им понятием; мы знаем, что высказываемое нам словами есть *мысль*, т.е. достояние разума, и в то же время со всею очевидностью знаем, что эта мысль *не наша*, не нами придума-

[1] Я, конечно, разумею здесь моменты бодрственной и деятельной жизни.

на, т.е. что она достояние *не нашего — чужого* разума. Это сознание возвращается к нам в каждое мгновение нашего общения с ближними, начиная от выслушивания самой пустой фразы и кончая усвоением литературных созданий величайших представителей человечества. Мы живем в атмосфере мысли, и в наибольшей своей доле эта мысль чужая. Здесь мы имеем пункт, где *умозаключение* к *разумности* переходит в прямое *усмотрение* или *переживание разумности* чужих действий[1].

Но, может быть, возразят, что телеологический аргумент только и доказывает существование некоторой интеллигенции, отличной от нашей, но не идет дальше этого? Между тем для обоснования бытия сходных с нами одушевленных существ нужно нечто гораздо большее: для этого нужно показать, что их ум подобен нашему по своим свойствам и стремлениям, что в каждом из них он облекается в индивидуальную форму, что, кроме процессов мышления и руководимой этими процессами деятельности воли, в их сознании протекают ощущения, чувствования, эмоции, сходные с нашими. Разве нельзя, подобно Декарту, предположить, что вселенная управляется злым демоном, преследующим только одну цель — нас обманывать? В этом взгляде не будет прямого логического противоречия; между тем с этой точки зрения вполне возможна гипотеза, что наши ближние, с кажущеюся самостоятельностью их жизни, суть призрачные маски, за которыми скрывается единая злая воля всемирного духа. Или чем можно действительно опровергнуть воззрение чистого солипсизма? Разве нельзя отвлеченно представить себе, что, кроме меня самого и моих ощущений, нет никого на свете, что весь мир, а стало быть, и все живые твари в нем, лишь мое собственное обманчивое произведение и что все наблюдаемые мною человеческие действия вызываются бессознательною работой моего собственного разума? И наконец, самая эта идея *бессознательного разума* разве не лежит непобедимым препятствием для нашего права приписывать своим ближним сознательную жизнь? Быть может, живущий в них разум не отражается ни в чьем сознании и они рассуждают, думают, рассчитанно поступают, не сознавая при

[1] Впрочем, я должен сделать оговорку, что никак не намерен касаться вопроса о *психологическом* происхождении нашей веры в одушевление наших ближних. Я останавливаюсь лишь на тех ее элементах, которые допускают действительное *логическое* оправдание.

этом ничего?

На это отвечу: действительно, только существование чужого разума и реализующей его силы (чужой воли) есть вполне достоверная теоретическая истина. От нее нельзя *отречься* даже при самых необузданных предположениях скептицизма. Допустим, что вся наша жизнь есть только сон, а все поступки окружающих нас людей — лишь выражение бессознательного творчества нашей собственной мысли: ведь тогда мы все-таки должны будем признать реальность этой бессознательной мысли и какой-то силы, воплощающей ее содержание в наших невольных грезах. Эту мысль, эту деятельную мощь мы не сознаем как *свои*: по отношению к нашему сознательному *я* — это *чужой* ум и *чужая* воля. Последовательно проводя такую точку зрения, мы должны прийти к фихтевскому различию *я эмпирического* и *я абсолютного*. Постараемся на минуту поверить, что все человеческие движения в самом деле происходят чисто автоматическим путем: в сколько-нибудь отчетливом виде этого можно достигнуть лишь ценой признания *предустановленной гармонии* между явлениями тела и решениями нашего сознания; а предустановленная гармония, как известно, предполагает разумного Творца, с величайшею мудростью устроившего механизм вселенной. Итак, без предположения чужой интеллигенции, выраженной в той или иной форме, обойтись невозможно.

В несколько ином положении находится вопрос о внутренней однородности душевной жизни наших ближних с нашею собственною: утверждая такую однородность, мы имеем дело с выводом только *в высокой степени вероятным*, но не более. Мы не только наблюдаем общий факт существования разумности вне нас — нераздельно с этим мы воспринимаем и способы, которыми она проявляется. Испытывая обнаружения умственной деятельности наших ближних, мы замечаем, что она движется теми же стремлениями, как и наша, что она подчинена таким же внутренним законам, что для нее положены те же неизбежные границы, что она обращается с теми же непосредственными данными и т.д. Точно так же мы усматриваем и в умственных действиях ближних, и в их поступках влияние тех же самых аффектов и чувств, какие наблюдаем в себе, и убеждаемся, что эти душевные состояния возникают у них при тех же условиях, как и у нас. Таким образом, и путем косвенных выводов, и путем

прямого усмотрения и переживания, о котором я говорил выше, мы приходим к уверенности, что наше собственное сознание и сознание других людей имеют одинаковую природу. И мы признаем это не только относительно умственной сферы в тесном смысле слова, но и относительно воли, сердца, способности чувственных восприятий. Эта уверенность есть ли иллюзия? Конечно, в отдельных случаях мы можем очень ошибаться, воображая чужую душевную жизнь. Особенно область внутренних побуждений и чувств представляет из себя загадку, часто неразрешимую даже для того, кто их переживает, а не только для постороннего наблюдателя. Именно в этих явлениях души мы имеем то, что в ней есть наиболее неуловимого и непередаваемого, даже при искреннем желании быть откровенным; нечего и говорить о бесчисленных примерах ложной оценки, внушаемой сознательным притворством. Однако совершенно очевидно, что заблуждения этой категории не могут служить никаким аргументом против единства психической природы в человечестве: ведь в этом случае и мы находимся к ближним в том самом отношении, в каком они находятся к нам.

Поэтому единственным возражением против нашей веры в однородность нашего сознания с сознанием, действующим в других людях, все же остаются лишь гипотезы о мироправящем злом духе, о мире как о нашей собственной субъективной грезе и т.д. В отвлеченном философском рассуждении приходится иметь дело даже и с такими предположениями, раз в них нет явного логического противоречия, несмотря на их очевидную ребяческую несообразность и произвольность. Там не менее не будет никакой натяжки сказать, что существование чужого одушевления, подобного нашему, имеет ровно настолько теоретической вероятности, насколько невероятно, чтобы мир подчинялся злому божеству, у которого одна задача — вводить в обман свое единственное разумное творение, наше *я*, или чтобы вся жизнь была только нашим субъективным призраком, неизвестно как возникшим. Не думаю, чтобы такую вероятность одушевленности наших ближних можно было ценить низко: ведь надо помнить, что ни одно обобщение о фактах опыта не обладает полною, *абсолютною* достоверностью, а всегда только *вероятно* в большей или меньшей степени. Во всяком случае, конечно, не г. Введенскому ссылаться на гипотезы злого духа и

чистой призрачности жизни: для этого они слишком носят печать самой разнузданной и мечтательной метафизики, а г. Введенский от всякой метафизики отказался. Что касается до предположения совершенно бессознательного духа, о котором было говорено выше, то оно, несмотря на свою популярность, полученную им благодаря стараниям немецких философов, прежде всего нуждается в обосновании даже простой своей *мыслимости*. Абсолютная *бессознательность*, если не употреблять этот термин в каком-нибудь совсем необычном смысле, обозначает решительное отсутствие всего, чем характеризуется психическая жизнь. Бессознательный дух — это существо, которое думает, ничего не понимая, хочет, ничего не желая, ощущаст, ничего не чувствуя. Нужны огромные усилия самой тонкой диалектики, чтобы придать этому понятию хотя бы настолько приличный вид, чтобы оно не казалось пустым набором слов, уничтожающих друг друга.

Итак, существуют ли объективно признаки чужого одушевления? Да, *они существуют*, но их следует искать не там, где их не нашел г. Введенский, — не в отдельных явлениях нашей телесной жизни, врозь взятых, и не в их физическом составе, — а в их порядке, в их связи, последовательности и смысле. Постоянное и бесконечно разнообразное совпадение во всех действиях подобных нам тварей на земле чисто механических двигателей с ясно наблюдаемыми целями этих действий есть величайший абсурд [1]. Поэтому существование независимого от нас, *объективного* разума в основе воспринимаемой нами целесообразности чужих действий теоретически несомненно; и, с другой стороны, сходная с нашею одушевленность других людей и животных есть предположение теоретически вероятное в такой высокой степени, как только может быть вероятно какое-нибудь эмпирическое обобщение. Таковы заключения, которые вытекают из *телеологического* доказательства чужого одушевления. И вот г. Введенский совсем не коснулся этого доказательства.

По этому поводу невольно задумаешься над печальною судьбой телеологии в истории человеческой мысли. Было время, когда главную задачу науки полагали в определении высших целей, ради которых существуют вещи; при этом

---

[1] См. об этом «Полож. задачи философии», ч. II, стр. 365-367 и 380-386.

телеологическим принципом злоупотребляли с непостижимою бесцеремонностью и самые наивные нелепости выставляли серьезным объяснением феноменов природы. Теперь, напротив, считается вполне дозволенным не упоминать о телеологии даже и тогда, когда речь идет о проблемах, приложимость к которым телеологических соображений, казалось бы, не допускала спора и при разрешении которых без телеологии нельзя сделать ни одного шага. Не характерен ли, в самом деле, факт, что автор целой книги о пределах одушевления не обмолвился о телеологическом аргументе в пользу существования одушевленной жизни вне нас ни единым словом, — хотя бы для его опровержения!

Между тем г. Введенский имел меньше права на такое умолчание, чем кто-нибудь другой. Если единственным основанием для выведенного им «закона одушевления» служит отвлеченная возможность мыслить, что все человеческие действия возникают автоматическим путем, то ведь именно *телеологические* соображения обращают эту возможность в *мнимую*: про отдельные звенья нашей деятельности, оторванные от остальных, мы действительно можем без противоречия предполагать их автоматическое происхождение, но этого никак нельзя сказать о нашей деятельности в ее живом, осмысленном единстве; в этом пункте все механические объяснения разбиваются о логическую несообразность и немыслимость. Почему же г. Введенский уклонился от возражений наиболее опасных для его взгляда? Никакого ответа мы у него не находим. Единственная фраза, в которой говорится о телеологии [1], относит, по-видимому, все телеологические суждения в область метафизики: «Не забудем, — говорит он, — что метафизические соображения о смысле и конечной цели существования таких или других (одушевленных или неодушевленных) тел для нас недопустимы: вся наша задача состоит в том, чтобы сполна рассмотреть, что именно откроется пред нами после отказа от всякой метафизики». Однако слишком ясно, что в телеологических соображениях, о которых велась речь выше, нет никакого вопроса о «конечной цели существования». В них говорится об утверждениях, без которых не обходится жизнь людей, даже наименее наклонных к умозрительным занятиям: я ложусь

[1] О предел. и призн. одушевл., стр. 14-15.

спать, чтобы отдохнуть; я строю дом, чтобы в нем жить; я иду на рынок, чтобы купить хлеба, — неужели все это *метафизические* суждения? Если так, то г. Введенскому следовало бы установить более точное различие между *метафизическим* и *эмпирическим*. Ведь существует точка зрения (и, по-моему, она единственно истинная), по которой метафизические элементы так тесно и многообразно вплетаются в каждое действие нашего ума, что их решительно невозможно удалить из этих действий. Но тогда самая попытка решать какой бы то ни было содержательный вопрос знания при абсолютном устранении всего метафизического не будет ли предприятием не только праздным, но и противоречащим себе?

В заключение я позволяю себе, в соответствии с вызовом самого г. Введенского, поставить ему следующие два вопроса: 1) абстрактная возможность мыслить всякую жизнь и деятельность как автоматический процесс есть ли единственное основание его «закона одушевления», или он может указать для этого закона еще какие-нибудь другие основания? 2) каким образом он утверждает эту возможность, несмотря на существование весьма серьезных возражений против нее, и чем устраняет он эти возражения?

ЯВЛЕНИЕ И СУЩНОСТЬ В ЖИЗНИ СОЗНАНИЯ[1]

I

В моем прошлом реферате[2] я, между прочим, остановился на одном важном различии при обычной оценке явлений духа сравнительно с явлениями физической природы: причинная связь физических явлений представляется нам отмеченной более *субстанциальным* характером, нежели причинность явлений духа. О каком бы физическом процессе ни поднялся вопрос, мы всегда стараемся разложить этот процесс на определенные движения вещества. Иначе сказать, для всех изменений и событий в природе мы предполагаем, как что-то неизбежное, некоторый определенный субстрат этих изменений и событий. И в таком субстрате мы не видим чего-нибудь отдаленного от явлений, возвышающегося над ними, пребывающего в таинственной умопостигаемой сфере, — совсем напротив, мы вполне уверены в непременном присутствии вещества в каждом явлении физического мира. Мы знаем, что не может быть движения, если не дано движущегося тела, и мы знаем также, что тело не находится где-нибудь вне своего движения, но что движение его лишь настолько и существует, насколько оно *само* движется. Коротко говоря, в наших глазах все процессы природы образуются частицами вещества, поскольку они движутся в разных направлениях с разнообразною скоростью. Мы безусловно убеждены в *соотносительности* вещества и его состояний, т.е. мы непоколебимо знаем, что не может быть материальных состояний, если их не переживает никакое вещество, и не может быть вещества, которое не находилось бы в каком-нибудь определенном состоянии движения или покоя.

---

[1] Реферат, читанный в заседании Психологического общества 4 ноября 1895 г.

[2] «Вопросы философии и психологии», кн. 28, май 1895.

Между тем вещество с полным правом должно быть названо *субстанцией* материальной действительности: оно — основа и носитель всех процессов вселенной, оно всегда равно себе, не возрастая и не уменьшаясь в количестве, — чрез многообразное движение своих частиц оно всегда сохраняет свою неизменную природу. Единицы этого субстанциального бытия суть атомы — с их неделимостью, с их раз навсегда данными свойствами, никогда не исчезающие и не возникающие. Итак, для физической области неизбежная *соотносительность явлений и субстанций* есть аксиома, признанная всеми.

Совсем иначе судим мы о жизни духа: здесь общераспространенный взгляд склоняется в другую сторону. По весьма популярному теперь мнению, факты душевной жизни суть *чистые явления* или *чистые состояния* и *события*, в которых ничто субстанциальное не присутствует и не выражается. Душевные явления не имеют никакого носителя, они не привязаны ни к какому субстрату, — в этом их основная и наиболее резкая особенность. Наша душа есть только *множественность психических явлений*, связанных между собою; это — совокупности перемен, в которых, однако, совершенно отсутствует то, что *подлежит* переменам. Другими словами, никакой души как существа, как субъекта душевных состояний нет вовсе; в действительности в нас дана лишь последовательная смена чистых психических событий [1]. В этих событиях можно видеть только страдательные состояния, как склонны думать психологи материалистического склада, или их можно рассматривать как чистые, абсолютно самобытные акты, — взгляд, который отстаивают некоторые психологи — идеалисты; общий результат при обоих толкованиях остается одинаковым: из душевной жизни решительно изгоняется всякий субстанциальный элемент.

Правы ли мы в таком двойственном приговоре? Истина о соотносительности явлений и субстанций прилагается ли только к физической природе, или она должна иметь силу везде, где вообще можно говорить о каких бы то ни было явлениях? Ведь, казалось бы, самое понятие о явлении

---

[1] Как я уже указывал в моей последней статье, чрезвычайно законченное выражение этого взгляда мы находим у Вундта (Philosophische Studien, 1894. Ueber psych. Causalität etc.) и у Паульсена («Введение в философию». Издание Моск. Псих. Общ.).

всем своим содержанием указывает на неизбежность признать всеобщий характер этой истины. Что значит явление, в котором *ничто* и *ничему* не *является*? Что понимать под *состоянием*, которое не переживается никем и ничем? Как мыслить *события*, которые ни с кем не случились и, однако, обладают несомненною реальностью? По крайней мере, нужно настолько считать дело ясным, чтобы согласиться, что слова «явление, состояние, событие» здесь совершенно не годятся. Абсолютное явление не есть уже явление, а что-то другое; и то же самое следует сказать об абсолютном состоянии, абсолютном событии и всяком другом *относительном* определении, возведенном в *абсолютное* достоинство. Невольно возникает недоумение: зачем употреблять слова, которые заведомо потеряли свой смысл? Допустим, что сейчас изложенный взгляд на душу верен и что душевная жизнь представляет из себя простую совокупность многих фактов, которые мы обозначаем словами: мысль, ощущение, желание и т.д. Ведь тогда выйдет, что психическая жизнь всецело слагается из этих фактов как своих единственных элементов и, кроме них, ничего не содержит. И раз мы приписываем ей свою особую, самостоятельную действительность сравнительно с механическими процессами природы, мы должны прежде всего приписать такую действительность ее элементам, по отношению к которым она есть только сумма. А тогда сейчас же окажется, что эти элементы мы никоим образом не можем называть явлениями, а всего скорее должны их обозначить как *субстанциальные единицы* душевной жизни или ее единственный *субстрат*: они составляют единственный материал, из которого она непрерывно строится, единственную основу, на которой многообразно развиваются и разветвляются ее формы. В самом деле, при рассматриваемом взгляде на психическое существование отношение психических фактов к душевной жизни в ее целом является вполне аналогичным отношению между материальными атомами и телами, которые образуются чрез их соединение: и там, и здесь бытие целого представляет простой результат суммирования слагающих его факторов.

И тем не менее, я думаю, никто из психологов не согласится назвать непосредственно переживаемые состояния нашего сознания реальными *существами*, *субстанциями*,

независимыми *субъектами*[1]. Почему это так? Ответ, мне кажется, ясен: по всем их признакам субстанциальная роль совершенно не пристала к ним. Ей, во-первых, противоречит то, что можно назвать *мгновенностью* психических фактов: всякое состояние души, едва достигнув сознания, немедленно сменяется другим, которое может быть сходно с предшествующим, но не есть с ним одно и то же. Так, мысль, впервые промелькнувшая в нашем уме, и та же самая мысль, но уже успевшая привлечь к себе наше внимание, суть два различные психические состояния, не только попадающие в разные моменты времени, но и отличающиеся по своим внутренним качествам и по своему значению для нашей личности. Зубная боль, которую я испытываю сейчас, не есть та боль, которую я чувствовал несколько минут назад; эту прошлую зубную боль я могу вспомнить, но уже не могу ее ощущать; и наоборот, если бы причины, вызывающие болезненные ощущения в моем зубе в настоящую минуту, мгновение назад исчезли, я теперь бы уже ничего не чувствовал, но моя прошлая боль оттого не стала бы небывшею. И то же самое можно повторить относительно всех других явлений душевной жизни; они представляют поток неудержимой смены: однажды возникнув, они тотчас же замещаются другими, исчезая в своем прежнем виде, — и вполне ясно, что называть такие мимолетные образования существами, самостоятельными субъектами, а тем более субстанциями было бы недозволительным злоупотреблением слов.

Во-вторых, не меньшим препятствием для признания самостоятельной реальности психических фактов является неизбежная *относительность* всех состояний души. Нет ощущения, которое не было бы в отношении к другому ощущению, потому что оно всегда обусловлено отношением к тому, что бывает раньше или одновременно с ним. Одинаково соотносительными между собою оказываются и целые группы психических фактов: наприм., нет познания без чувства, как нет чувства без познания или познания без воли. Все это — общепризнанные истины психологии, на которых едва ли нужно останавливаться долго.

---

[1] Впрочем, родоначальник чистого феноменизма Давид Юм прямо называет психические состояния *субстанциями*, хотя при этом дает понятию *субстанция* своеобразное толкование (A Treatise on human nature; 1874, vol. I, pp. 518, 527).

Ощущения, представления, мысли, чувства, желания никогда не встречаются в реальной отдельности и независимости; они всегда входят неотторжимыми звеньями в ту общую совокупность внутренних фактов, которую мы называем душевною жизнью. И эта жизнь не возникает как механическое сложение, из заранее готовых элементов, — в ней целое существует прежде частей. Говоря словами Паульсена[1], «отдельные элементы как бы производятся или с внутреннею необходимостью поставляются целым, как принадлежащие к нему моменты, необходимые ему для выражения его самого».

Ввиду этих психологических данных, сторонникам обсуждаемого нами *чисто феноменистического* взгляда на душевную жизнь приходится значительно изменять первоначальную точку зрения. Они объявляют, что подлинное бытие души состоит в *единстве* ее жизни, во внутренней *связи* ее явлений[2]. И они не замечают, как дурно вяжется этот вывод с их основным предположением о том, что душевная жизнь есть лишь сумма абсолютных психических событий. Они не хотят видеть, что при этом предположении реальное *единство* и *связь* явлений не суть что-нибудь по себе понятное, но представляют чрезвычайно трудную проблему — трудную до неразрешимости. Ведь событие существует лишь до тех пор, пока оно совершается: кончилось событие, кончилось и то, что составляло его реальность как события, — это самоочевидные, тавтологические истины. Но если это так и если, с другой стороны, психическая жизнь слагается из чистых *абсолютных* событий — что может связывать эти события между собою, что стоит между ними, скрепляя их не в воображаемое только или отвлеченно мыслимое, но в *реальное единство*? Поясню мою мысль следующим примером: положим, мы имеем тело, которое движется по прямой линии вследствие полученного толчка. Каждое нахождение тела в любой точке на данной линии можно рассматривать как известное событие с ним. И эти события тесно между собою связаны: нахождение тела в точке *c* в данный момент есть необходимый результат его нахождения в точке *b* в момент предшествующий и в точке *a* в момент еще более ранний. Что же их связывает? Слишком ясно, что связь между этими событиями устанавливается исключи-

---

[1] «Введ. в фил.», стр. 318.
[2] Ibid., стр. 362.

тельно тем, что тело оказывается данным во все продолжение движения. Когда тело достигло точки *b*, его нахождение в точке *a* абсолютно исчезло (его в точке *a* абсолютно *нет*, раз оно оттуда вышло), но не исчезло тело, которое прошло через *a*, — оно осталось со всеми своими свойствами и прежде всего со свойством *инерции*, которое в данном случае выражается в стремлении продолжать приобретенное движение по прямой линии с определенною скоростью. Но вообразим себе, что это тело, в момент своего нахождения в *b*, каким-то чудодейственным актом было совсем уничтожено, — тогда, очевидно, за нахождением тела в *b* не последует никаких дальнейших событий — мы не найдем его ни в *c*, ни в *d* и ни в каких других точках. И ясно, почему так будет: все, что содержалось и присутствовало в событии нахождения тела в известной точке, безусловно окончилось вместе с этим событием.

Но явления души, будучи *чистыми, абсолютными* событиями, не оказываются ли всегда именно в этом положении? Раз они события *чистые*, после них, очевидно, ничего не должно оставаться, как скоро они исчезают в своем качестве событий. Психическая жизнь тогда должна представлять ряд моментов, каждый из которых обращается в совершенное ничто, когда наступает другой, — и этот другой, в свою очередь, имеет ровно настолько действительности, насколько он сам длится. Иначе сказать, каждый из них будет тогда являть нечто вполне завершенное в себе и особенное от того, что не есть он сам. С этой точки зрения каким образом возможна жизнь духа как единое, связное целое? Как одни состояния души могут порождать другие? И как мыслим *реальный синтез* явлений сознания? Ведь при таком взгляде всякие акты синтеза окажутся тоже лишь отдельными явлениями, столь же обособленными в себе, как и все другие, и, стало быть, ничего не синтезирующими. Продолжим немного сейчас сделанное сравнение: положим, что вместо движения одного тела по данной прямой мы имеем ряд чудесных проявлений всемогущего творчества, посредством которых на всем протяжении данной линии последовательно создаются все новые тела, причем каждое из них, едва возникнув, таким же действием всемогущества тотчас уничтожается, чтобы быть замененным другим, столь же кратковременно существующим телом, непосредственно рядом с ним. Для постороннего наблюдателя такая смена все новых, немедленно исчезаю-

щих моментальных созданий могла бы представить картину движения одного тела. Но в действительности тут не было бы ни движения, ни движущегося тела и в последовательном чудесном наполнении точек предполагаемой прямой не существовало бы никакой внутренней реальной связи. Так и душевная жизнь для строго проведенного феноменистического взгляда — хотя он и кажется иногда правдоподобным и простым — должна разлететься на бесчисленные клочки, одинаково призрачные, ничтожные и неуловимые.

Паульсен говорит[1]: «Это факт, что явления внутренней жизни выступают не изолированно и что каждое такое явление переживается с сознанием принадлежности его к единому целому данной индивидуальной жизни. Как может происходить нечто такое, этого я не умею сказать, так же, как не умею сказать и того, как вообще возможно сознание». Это заявление, хотя выраженное в более сдержанной и мягкой форме, чрезвычайно напоминает знаменитое признание Дж.Ст.Милля, когда он в своей «Критике философии В.Гамильтона» откровенно объявил, что защищаемая им самим психологическая теория, которая рассматривала душевную жизнь как простую серию психических состояний, совершенно не в силах объяснить наше сознание единства этой жизни. В самом деле, Паульсен имел полное основание высказаться гораздо решительнее: факт единства психического существования не только не вытекает из предпосылок феноменистической теории и, следовательно, не может быть растолкован из них, — *он им безусловно противоречит*; между тем что же останется от душевной жизни, если откинуть ее внутреннюю связность и единство? Если б Паульсен более строго оценил совершенную непригодность своей точки зрения пред лицом самого основного факта в бытии сознания, он, быть может, снисходительнее отнесся бы к гипотезе душевной субстанции, которую он так беспощадно высмеивает. Ведь если какая-нибудь совсем бесспорная вещь (в данном случае — наша собственная психическая жизнь) является непонятною и невозможною без известного предположения, выход остается один: *сделать это предположение.* Допустим даже, что предположение душевной субстанции не в состоянии дать никаких положительных объяснений кон-

[1] Ibid., стр. 367.

кретному содержанию нашего внутреннего опыта и господствующих в нем законов; огромная заслуга этого предположения — уже в том, что оно позволяет мыслить, без вопиющих логических противоречий, самое *существование* сознания.

Итак, феноменистическая теория, обращающая душевную жизнь в простую совокупность бессубстратных явлений, в окончательном результате должна давать такое изображение внутреннего мира, все подробности которого противоречат сами себе и не уживаются друг с другом. Жизнь духа оказывается каким-то чудовищным хаосом абсолютно неуловимых и бессвязных призраков, к которым никакие логические категории и точки зрения, очевидно, неприменимы и которые явно не отвечают тому, что действительно совершается в душе.

II

Мне, вероятно, на это возразят: тем не менее остается общепризнанной истиной, что мы знаем и воспринимаем только одни явления. Это одинаково верно и о физическом мире, и о нашей собственной внутренней жизни. Ведь и в физической действительности ее субстанция — вещество — никогда не бывает предметом непосредственного восприятия, она всегда только предполагается. Тех свойств, которые приписывают веществу физики — неуничтожимости, непроницаемости, инертности, — мы не видим и не слышим, мы только умозаключаем о них на основании сопоставления многочисленных опытов. Соотносительности явлений и субстанций не замечается ни в физической, ни в психической области, насколько они нам доступны. То, что нам бывает дано, всегда есть явление; напротив, субстанция всегда только *придумывается*, но никогда не дается нам.

Ответ на это соображение, мне кажется, не труден. Во-первых, если даже *субстанция* только придумывается нами, то это делается не по пустой прихоти, но по совершенной невозможности иначе понять явления. В этом мы могли убедиться сейчас, в этом одинаково убеждает и пример физики: если совсем отбросить понятие о веществе, едва ли что-нибудь останется от каких бы то ни было физических объяснений. Во-вторых, отсутствие в нашем внешнем

опыте непосредственного восприятия физической субстанции ничего не говорит против неизбежной соотносительности явлений и субстанций самих по себе. Мы не только физической *субстанции* не воспринимаем прямо — мы не воспринимаем прямо и физических *явлений*, а только предполагаем их. Картину физической природы мы имеем не так, как она существует в себе, а в ее *изображении* в наших психических состояниях; мы воспринимаем не самые физические явления, а их *психические знаки* в наших ощущениях, — это бесспорная истина психологии. Не менее бесспорно, что эти знаки представляют далеко не точную копию своих оригиналов. Разнообразно окрашенный, звучащий, полный всякими другими чувственными качествами мир сплошных предметов, который мы видим, слышим и осязаем, конечно, мало похож на мир бесцветных, беззвучных и неосязаемых бесконечно малых атомов, с которым имеет дело физика. Но для этого атомного мира истина соотносительности явлений и субстанций не может подлежать никакому сомнению: его иначе совсем нельзя мыслить. Для него совершенно очевидно, что в нем нет явлений, которые происходили бы не с субстанциями, и нет субстанций, которые не участвовали бы в явлениях. Следовательно, вопрос может быть только о том, что мы прямо видим, слышим, осязаем и воспринимаем другими чувствами, т.е. о *психических знаках*, или отражениях физической действительности в нашем сознании. Эти отражения, будучи состояниями *психическими*, так же ли соотносительны с какою-нибудь субстанцией, или они представляют собою чистые, абсолютные события? Мне думается, что утверждать без дальнейших рассуждений последнее, как что-то по себе очевидное, значит не только предрешать вопрос, но и вызывать против себя все противоречия чистого феноменизма, указанные выше.

Может быть, на это возразят таким образом: нет необходимости совсем отвергать у психических явлений всякую субстанцию; отличие физических и психических явлений — не в том, что у первых есть известный субстрат, а у последних его совершенно нет, — оно лежит в другом пункте. В явлениях физической природы *явление* и *субстанция* действительно представляют соотносительные понятия: в физической области свойства явлений суть тем самым свойства присутствующих и действующих в них субстанциальных единиц (атомов), поскольку они находятся в

известных отношениях. Поэтому если б мы воспринимали физические явления так, как они происходят в себе, мы воспринимали бы и их субстанции, ибо в противном случае нам *нечего* было бы воспринимать в них. Совсем иначе обстоит дело с психическою сферой. Для нее такую *соотносительность* надо решительно отринуть; в явлениях души субстанция душевной жизни не присутствует и не выражается в своих действительных качествах. Нужно принять за непоколебимое правило: в психических явлениях так же мало отражается сущность души, как и сущность материи. За такое понимание стоит авторитет великого Канта. Сущность души, будучи *вещью в себе*, не вмещается ни в каком опыте и не может быть выражена в его терминах. Итак, если угодно, мы можем предположить существование субстанции душевных явлений; но мы должны постоянно помнить о ее совершенной непостижимости и всегда переносить ее в безобидную и неведомую область метафизических сущностей.

Такой взгляд, признающий существование абсолютно непостижимой сущности духа, пользуется огромною популярностью. Как ни странно это, к нему невольно примыкают и сторонники чисто феноменистического воззрения на душевную жизнь. Те самые защитники параллелистического миросозерцания, которые горячо настаивают на чистой *актуальности* душевных явлений и на их совершенной *бессубстратности*, вынуждены бывают допустить некоторый субстрат и для психического существования в интересах проповедуемого ими *монизма*. В самом деле, с их точки зрения, психический и физический порядки явлений потому только и оказываются параллельными, что в них реализуется единая непостижимая основа и что они выражают две равноправные стороны бытия этой основы. Такая непостижимая основа, очевидно, должна представлять субстрат и для психических явлений, как для всяких других. Различие будет только в способах проявления этого субстрата: в физическом порядке он обнаруживается в своих субстанциальных качествах, являясь веществом физического мира; в психическом порядке он осуществляется в чистых явлениях, и, стало быть, с этой стороны его субстанциальная природа совершенно закрыта. Но все же это не мешает ему быть *реальною субстанцией* душевной жизни. Это следовало бы лучше помнить тем сторонникам параллелизма, которые полагают, что они навсегда возвы-

сились над бесплодным понятием о душевной субстанции.

Одинаково к учению о непостижимости субстанции душевных явлений склоняются сторонники условной, эмпирической точки зрения на психологические вопросы. Ведь утверждать, что в нашей душе ничего и нет, кроме последовательности отдельных явлений, значит высказывать некоторое вполне категорическое суждение о самом ее существе (что она есть только явление и ничего больше). Такое суждение неизбежно будет иметь метафизический смысл, потому что в нем дается исчерпывающее понятие о духе в его внутренней действительности; поэтому оно легко может показаться слишком смелым и претенциозным. Напротив того, сказать, что мы знаем только явления души, но не знаем и не можем знать ее сущности, представляется гораздо менее притязательным. В этом утверждении мы не покидаем почвы опыта, отказываемся от безусловных истин и, по-видимому, возвышаемся над всякими метафизическими гипотезами. Однако вполне ли это так? Если мы совершенно серьезно убеждены, что область нашего ведения условна и ограниченна, что есть нечто, в нее не попадающее, и что это нечто составляет самую сущность, самую субстанцию души, — не значит ли это иметь о сущности души некоторое определенное мнение? И раз мы утверждаем, что эта сущность *безусловно непостижима*, то не предполагаем ли мы тем самым, что она всецело возвышается над своими явлениями и не выражается в них, что она по отношению к ним представляет совсем отдельное бытие, не имеющее с ним никакой аналогии и никакого соответствия в своих абсолютно неизвестных признаках? Потому что если б такое соответствие существовало или было бы вероятным, мы могли бы надеяться когда-нибудь подойти ближе к ее познанию и, след., не могли бы считать ее *абсолютно непостижимою* сущностью. Другими словами, последовательно проводя взгляд, утверждающий познаваемость только явлений души и отрицающий познаваемость ее субстанции, мы неизбежно придем к мысли Канта, что подлинная сущность духа есть *вещь в себе*, не задеваемая никакими формами опыта и поэтому пребывающая в непостижимой трансцендентной области. Об этой области мы, конечно, ничего не знаем положительного, но все же знаем о ней настолько, чтобы решительно противополагать ее миру явлений, отрицать между ними всякую соответственность и вырывать между ними непроходимую

пропасть. Получается весьма любопытный и поучительный результат: чтобы стать на точку зрения скромного эмпирика, который думает, что из психических явлений мы можем делать выводы только к ним же самим, но ничего не можем решать о субстанциях, в которых они совершаются, — нужно признать за истину такое учение о существе души, которое имеет более явный метафизический характер, чем какое-нибудь другое. В этом можно видеть хорошее доказательство того, как трудно избежать метафизических утверждений, когда дело идет о принципиальной оценке опыта. А как от нее уклониться совсем? Но если при этом нельзя совершенно удалить тех или других метафизических предположений, естественно подымается вопрос: какое из них более вероятно и вместимо для ума?

Воззрение на душу как на непостижимую *вещь в себе*, которая всегда пребывает в неведомой умопостигаемой области, может ли быть строго доказано? Мне кажется, что прежде нужно поставить другой вопрос: понятие, которое дается этим воззрением, имеет ли законченный смысл или оно расплывается в логических противоречиях? И вот, едва мы захотим подвергнуть его анализу, как сразу натолкнемся на множество затруднений. Я не буду долго останавливаться на тех недоумениях, которые вызывает Кантова точка зрения на *вещи в себе*: они слишком известны каждому, кто знаком с общей историей кантианской школы. Напомню важнейшие противоречия во взгляде Канта. Если *вещь в себе* есть основа явлений, то явления, очевидно, находятся от нее в причинной зависимости. Но, по коренному учению Канта, причинность, подобно пространству и времени, есть форма нашего опыта и *только это*. Следовательно, *вещь в себе* должна быть выше причинности, как она выше пространства и времени; она не подлежит никаким причинным связям и определениям, т.е. она ни для чего не может быть ни причиною, ни действием. Иначе сказать, она никак и ни в чем не должна проявляться. Итак, не будет ли прямым абсурдом считать мир нашего опыта *ее явлением*? Но если феноменальный мир не представляет собою манифестации *вещей в себе*, то ради чего мы будем утверждать их существование? Ведь мы не воспринимаем прямо их бытия, а умозаключать к нему у нас также не останется никакого основания, раз мы откажемся от мысли, что мир нашего опыта находится с ними в действительной связи. Да и что мы станем разуметь под их *реаль-*

ностью? *Вещи в себе* не наполняют никакого пространства и никакого времени, они не порождают и не испытывают никаких действий; но то, чего нет нигде, никогда и никак, что ни в чем не действует и ниоткуда ничего не испытывает, может ли быть названо *существующим* без явного злоупотребления словами? А если «вещей в себе» просто нет, то незачем и говорить о них и странно в них видеть непобедимую границу познания. Согласимся с этим — и мы будем очень близки к выводу, что существуют одни явления, как они познаются и сознаются нами, и ничего, кроме них. Мир нашего сознания и действительность в ее целом взаимно покрываются и совпадают. Употребляя старую немецкую формулу, мышление равняется бытию.

Аналогичный ход рассуждений привел Фихте старшего к началам его философии. Он думал быть продолжателем Канта, на деле он явился упразднителем самого существенного в его учении: вместо совершенной условности, он провозгласил абсолютность нашего знания. За ним следовали Шеллинг и Гегель с их безграничными притязаниями на всецелое воплощение в их системах самого всемирного разума. Как они могли дойти до такой преувеличенной оценки? Они отправлялись от веры Канта в самозаконность нашего ума, от его убеждения, что все познаваемое есть продукт законов нашей мысли, но они поняли в то же время, что таинственное царство «вещей в себе» есть только призрак, бескровный и мертвый.

Но, может быть, сейчас рассмотренные противоречия в учении о совершенной непостижимости внутренней сущности феноменов сознания представляют результат лишь специальной точки зрения Канта и не распространяются на это учение в его общем виде? Едва ли можно утешаться таким соображением. Указанные противоречия зависят не только от особенностей взгляда Канта на человеческий ум и его деятельность, — они коренятся в самом понятии о «непостижимых сущностях», помимо всего другого, и поэтому они останутся и при всякой иной теории познания, разве изменив свой внешний вид: тут все дело в допущении полной *неизвестности* и *непостижимости* действительной сущности *известных* нам и *постижимых* явлений. Сделаем это допущение — и как его естественное и неизбежное следствие получается вывод, что свойства и законы явлений не имеют ничего общего с свойствами и внутренними законами их сущностей; ибо, как я уже говорил выше,

ровно настолько, насколько между теми и другими существовала бы общность и соответственность в признаках, сущности оказывались бы постижимыми чрез свои явления. Между тем явления обладают несомненным существованием — обыкновенно предполагается, что мы только их непосредственно и знаем; с другой стороны, если мы верим в непостижимые сущности, мы должны, очевидно, и им приписывать вполне реальное бытие. Что же получим? Две действительности — феноменальную и субстанциальную — ни в чем не сходные, никак друг друга не отражающие и не задевающие. А тогда возникает целый ряд вопросов. И прежде всего, почему мы должны признать бытие таких сущностей? Раз они не имеют ничего общего с явлениями — что они могут объяснить в них? Скажут ли, что, несмотря на свою непостижимость, они все-таки производят из себя явления и связывают их между собою? Но ведь именно возможность для них такой роли возбуждает самое законное сомнение. Казалось бы, следовало ожидать, что в действиях любого предмета или существа должна осуществляться его природа, а не чужая, и что в них должны реализоваться его свойства, а не свойства ему противоположные. Если бытие предполагаемых сущностей протекает вне всяких свойств и отношений мира являемого, как они тем не менее окажутся причинами, определяющими содержание этих отношений и свойств? Может ли принципом объяснения какого-нибудь факта служить простое отрицание этого факта? А ведь в идее «непостижимых сущностей» нет никакого другого логического содержания, кроме отрицания всего, что мы можем утверждать о мире явлений.

В связи с этим находится другой важный вопрос: можно ли в этом случае употреблять самое понятие «сущность»? В самом деле, слово «сущность» может иметь или формальное, или реальное значение. В первом значении оно выражает общую логическую природу данного предмета или явления (*τὸ τί ἦν εἶναι* Аристотеля), совокупность его основных и постоянных свойств. Мы понимаем сущность в этом значении, когда, наприм., говорим: волнообразное движение эфира составляет сущность света. Вполне очевидно, что *сущность* в этом смысле никак не может иметь непостижимую отдельную реальность, отличную от реальности предметов и явлений, которых она сущность. Во втором значении понятие «сущности» сливается с поняти-

ем «субстанции явлений» и указывает субстрат, предмет или вещь, которая переживает свои состояния и события, как явления в ней. Так, мы можем сказать: эфир есть сущность, лежащая в основе явлений света. Но, как мы могли убедиться, «сущность» и в этом смысле (по крайней мере, в обыкновенном словоупотреблении) обозначает нечто *имманентное* явлениям, реально неотделимое от них, отвлекаемое от них только рассудком, но не обладающее обособленным от них существованием. Так, эфир существует не вне своих движений, а в самых движениях — его частицы *или* движутся, *или* покоятся, и пока они, наприм., движутся, движение есть их собственное свойство. Какое же третье значение придумать для понятия «сущность», чтоб оправдать особенное его употребление для психической сферы и без логических противоречий подвести под него абсолютно неизвестную и непостижимую сущность нашего духа? Ведь под «непостижимою сущностью» нашей душевной жизни мы во всяком случае разумеем какой-то внутренний *субъект* этой жизни, т.е. нечто наиболее к ней близкое и наиболее тесно с нею связанное. Но как же может иметь такую близость к нам то, что представляет абсолютную противоположность или даже абсолютное отрицание всего, что мы о себе знаем? Не будет ли для нас, напротив, эта «сущность» самою далекою вещью на свете? Внепростра́нственная, вневременная, возвышающаяся над всеми реальными связями, она, конечно, будет дальше от нас, чем самые отдаленные созвездия неба, потому что, какие бы огромные расстояния ни отделяли их от нас, они все-таки связаны с нами общею принадлежностью к единой вселенной. А если эта непостижимая, в самом строгом смысле слова *трансцендентная* «сущность» — не субъект нашего психического существования, то что же она такое?

Ввиду этого, я думаю, не будет слишком суровым сказать, что теория непостижимых сущностей есть теория *метафизическая* в том дурном значении, которое нередко придается этому эпитету. Она есть плод злоупотребления логическими процессами; она представляет безжизненный продукт незаконной абстракции, в котором относительное различие принято за действительное распадение на две реальные сферы. Она оказывается гипотетическим построением, явно непригодным, чтобы дать разумное объяснение чему бы то ни было, но достаточно обаятельным, чтобы заставить своих защитников раз навсегда отвернуть-

ся от вопросов, которые сами собою становятся для непредубежденной мысли.

III

Из предшествующего, мне кажется, ясно, что главная беда сейчас рассмотренной гипотезы заключается не в простом утверждении непостижимости внутренней сути вещей, а в безусловном характере этого утверждения и последствиях, которые из него вытекают. Про всякую, даже очень знакомую нам, вещь можно сказать, что она не вполне постигнута нами: мы не знаем всех явлений, которые могут с ней произойти, мы не знаем всех причин, которые вызывают ее различные состояния, мы не знаем способа действия этих причин и т.д., и т.д. Все это делает наше знание неизбежно ограниченным. Но, конечно, такая ограниченность знания не есть его абсолютное отсутствие: очевидно, не знать вполне данного предмета или *ничего* о нем не знать, несмотря на хорошее знакомство с его явлениями, — не одно и то же. Сказать, что при самом полном знании явлений мы ни на вершок не приближаемся к познанию их сущности, можно только при убеждении, что свойства субстанции и свойства явлений абсолютно различны и раздельны между собою, что *природа субстанции в явлениях не выражается.* В этом убеждении и лежит коренная ложь теории непостижимых сущностей и, нужно прибавить, не ее одной.

В самом деле, вместо абстрактного и по существу своему отрицательного понятия о «вещах в себе» мы можем подставить вполне конкретное представление о любых субстанциях с совершенно положительными качествами; но если эти качества предполагаемых субстанций не будут стоять ни в какой связи со свойствами явлений, которые им приписываются, если признаки субстанций и признаки явлений ни в каком отношении не будут дозволять логического выведения друг из друга, если они будут даже представлять взаимное логическое отрицание, — то несомненно, что мы, настаивая на существовании именно этих субстанций для данных явлений, окажемся пред теми самыми затруднениями, которые заставили нас покинуть гипотезу непостижимых вещей в себе. Поясню это примером.

Вообразим себе мыслителя, который допускает абсо-

лютно объективное бытие пространства, подобно Декарту и Спинозе, т.е. видит в нем не только форму нашего созерцания и не только чувственно воспринимаемый порядок внешней нам действительности, а рассматривает его как изначальное, абсолютное вместилище всех вещей. Пускай при этом он, согласно такому воззрению, приписывает полную объективную реальность материальным движениям как переменам мест в пространстве, а также основным свойствам тел, каковы протяженность, непроницаемость, форма, расположение частиц и т.д. Но представим себе, что в то же время он думает, что субстанция материального мира сама в себе абсолютно непротяженна, что она состоит из элементов, не находящихся к пространству ни в каком отношении, не могущих ни занять в нем места, ни двигаться, ни сталкиваться и передавать движение один другому. В таком взгляде на материальную действительность не будет ли заключаться явное логическое противоречие? Во всех попытках вывести свойства и процессы вещественного мира, как их понимает наш воображаемый мыслитель, из составленного им понятия о материальной субстанции не будет ли он постоянно наталкиваться на одно и то же затруднение: на им же самим признанную неспособность этой субстанции проявиться в пространстве, как-нибудь наполнить его, начать двигаться и перемещаться? Между непротяженною сущностью и протяженностью ее явления не окажется никакого моста, по той ясной причине, что понятия протяженности и непротяженности взаимно отрицают друг друга. Неразрешимость проблемы в данном случае настолько очевидна, что, я думаю, за всю историю человеческой мысли нельзя указать сколько-нибудь отчетливой теории, в которой рядом признавались бы и абсолютная непротяженность материальной субстанции, и абсолютная реальность пространства.

Но странно: когда та же самая, в сущности, проблема является только в обращенном виде, она уже не представляется такою трудною и утверждения, вполне аналогичные сейчас рассмотренному, находят себе легкий доступ иногда в наиболее скептические умы. История психологии с самого ее возникновения полна примеров чисто материалистического воззрения на субстанцию духовной жизни. Как объяснить этот факт? Вытекает ли он из естественной склонности нашей фантазии придавать внешний, чувственный облик всему, что мы считаем за субстрат каких бы то

ни было реальных процессов? Или мы, сохраняя за понятием материи вполне строгое значение, пока остаемся в области физики, тотчас же подменяем его другим, более растяжимым и неопределенным, как скоро переходим в область психологических гипотез? Вероятно, можно указать и многие другие причины, объясняющие популярность материалистического взгляда на душу, но что он очень популярен, об этом едва ли кто станет спорить.

Во всяком случае, для нас дело не в этом, — для нас важна та несомненная истина, что, *если употреблять понятие материи в его строгом, физическом смысле*, переход от нее к внутренней жизни нашего сознания невозможен совершенно так же, как невозможен переход от непространственной вещи в себе к абсолютно реальному протяженному миру. Что психические явления *сами по себе* непротяженны, это можно считать аксиомой современной психологии. Что наши мысли и чувства не имеют ширины и длины, что наши желания и решения воли не круглы и не продолговаты и не обладают никакой другой геометрическою формой, что наши психические акты вообще, как они даны в сознании, не состоят из физических молекул, которые двигались бы в тех или иных направлениях, — во всем этом непоколебимо убеждает нас наше непосредственное самонаблюдение [1]. А что материя протяженна и движется,

[1] Об этом прекрасно говорит Юм: «Что протяженно, то должно иметь определенную фигуру, например, быть квадратным, круглым, треугольным. Но ни один из этих признаков нельзя приписать, положим, какому-нибудь желанию или вообще каким бы то ни было впечатлениям и представлениям, за исключением тех, которые почерпаются из зрения и осязания. - Моральная оценка не может помещаться направо или налево от страсти, и запах или звук не могут иметь ни круглой, ни четырехугольной формы. Эти предметы и восприятия так далеки от того, чтобы требовать себе определенного места, что они совсем несоединимы с какими-нибудь местными определениями. Даже воображение не может приписать им что-либо подобное». Юм полагает, что только осязание и зрение доставляют нам представление о пространстве и протяженности. Однако совершенно очевидно, что *идея протяженности* и *протяженность этой идеи* - не одно и то же. Например, в нашем представлении о бесконечной вселенной несомненно содержится признак бесконечного протяжения; но, вероятно, даже самый упорный материалист не решится утверждать, что само это представление, как субъективный продукт нашего мозга, имеет бесконечные размеры и наполняет бесконечное пространство. Итак, от *представляемой* протяженности в наших восприятиях и мыслях нельзя делать заключения к *физической* протяженности этих восприятий и мыслей. Спрашивать, кругла или четырехугольна наша идея о пространстве, нелепо никак не менее, чем задавать такой вопрос о нашем желании или о голосе нашей совести. В наших психических состояниях мы всегда воспринимаем только *идеальное*, а не *реальное* пространство. (См. об этом в моих «Положительных задачах философии», часть I, стр. 43-44.)

это также едва ли можно считать за сомнительную физическую истину. Каким же образом она может испытать состояния, в которых нет никакого отношения к ее свойствам и которые представляют явное отрицание протяжения и движения? И этим не ограничивается противоположность между психическими явлениями и их предполагаемою физическою субстанцией. Нашу душевную жизнь характеризует чрезвычайное качественное разнообразие явлений, начиная от неограниченного богатства наших чувственных ощущений. Но физическая материя сама по себе и вне нашего восприятия не обладает никакими чувственными качествами; она не имеет ни цвета, ни вкуса, ни запаха, она не звучит и не светит, — она только движется. Как же она испытает состояния, представляющие решительное отрицание этой ее нечувственной природы?

Впрочем, я не хочу утомлять читателя повторением указанных в прошлом моем реферате коренных различий между психическою и физическою действительностью[1].

На этот раз я желал бы обратить внимание на другой недостаток материалистического воззрения на субстанцию душевной жизни. Материалистическая гипотеза не в состоянии служить именно той цели, ради которой мы только и могли бы остановиться на ней в данном случае. Ведь то, что нас заставило обратиться к идее о какой-нибудь субстанции психических явлений, было сознание, что психическая жизнь, по всем ее непосредственно данным признакам, не может состоять из явлений *чистых*, или *абсолютных*. Но представление о материальной субстанции духа не доставляет никакой помощи для разрешения противоречий чистого феноменизма — эти противоречия сохраняют полную свою силу и при материалистическом взгляде на природу души. Весьма важная особенность материалистической доктрины заключается в том, что, несмотря на свое очень конкретное и реальное понятие о субстанциальном бытии в вещах вообще, душевной жизни она вынуждена давать чисто феноменистическое толкование. Для материализма каждый психический факт есть только отражение, или сопровождающее обстоятельство, или эпифеномен определенного движения мозга. Он вместе с этим движением начинается, вместе с ним и кончается в совер-

---

[1] «Вопросы фил. и псих.», кн. 28, стр. 871-874.

шенной от него зависимости. Но каждое отдельное движение, в свою очередь, есть лишь явление материальной жизни; итак, психические факты суть только *явления явлений*. И эти *явления вдвойне* отличаются от отраженных в них физических явлений тем, что в последних субстанция их присутствует и выражается, — движения в мозге суть движения некоторых определенных атомов; напротив, в психических фактах, самих по себе взятых, физическая субстанция совсем и очевидно отсутствует: в наших ощущениях, чувствах и мыслях мы не воспринимаем ни атомов, ни молекулярных движений. Итак, наши психические состояния не оказываются ли чистыми событиями и абсолютными явлениями обыкновенного феноменизма, и его противоречия не воскресают ли опять пред нами? Раз мы принципиально допустим, что движения мозга порождают психические состояния, в этом можно видеть объяснение того, почему эти состояния возникают в определенной последовательности во времени. Но как разрешим мы другой вопрос, огромная важность которого обнаружилась для нас при анализе феноменистической теории, — как объяснить *реальный синтез* психических явлений — факт существования психической жизни как внутренне единого целого? Ведь это единство душевной жизни дано в ней самой, оно ежесекундно осуществляется в психических явлениях как таковых, а не в том, что их сопровождает и порождает и о чем мы можем только гадательно умозаключать, — не в движениях мозга, о которых мы еще и теперь знаем так мало. Повторим недоумение Милля: каким образом серия чистых событий, замкнутых в себе, каждое из которых неудержимо проходит вместе со всем, что составляло его содержание, — каким образом она сознает о себе как о *серии* и воспринимает свою реальность как длящегося целого? Явное внутреннее противоречие в таком представлении изменится ли сколько-нибудь оттого, что мы припишем нашему мозгу таинственную способность производить те неуловимые призраки, из которых будто бы должен слагаться мир нашего сознания?

Несомненно, затруднения, соединенные с феноменистическим пониманием душевной жизни, не только не уменьшаются при материалистической гипотезе, — они даже возрастают. Как мы могли убедиться, главную проблему для феноменизма в его отвлеченном виде представляет факт реального синтеза *последовательных* психических состоя-

ний: при неизбежной мимолетности и мгновенности этих состояний непонятно, как они могут сочетаться в картину внутренне единого, непрерывного процесса. Для феноменизма на материалистической подкладке во всей своей неразрешимости становится вопрос о синтезе психических явлений *одновременных*. В самом деле, то, что для самонаблюдения может показаться простым и нераздельным фактом сознания, с точки зрения физиологической предполагает самые разнообразные движения в различных центрах и областях мозговой системы. Положим, я воспринимаю яблоко; этот акт в сознании представляет несомненное внутреннее единство. Между тем для подробного психофизиологического анализа он выражает совокупность самых сложных явлений: чтобы возникло ощущение его цвета, требуется возбуждение одних нервных центров, чтобы получилось ощущение его формы — других; ощущение его запаха приурочено к деятельности третьей группы мозговых центров, ощущение его твердости — четвертой. Далее, когда я воспринимаю яблоко, я не только его ощущаю, я при этом *узнаю*, что это именно яблоко, а не какая-нибудь другая вещь, — опять и для совершения этого акта *узнания* необходимо возбуждение новых, весьма сложных групп мозговых элементов, отвечающих ассоциациям нашего прошлого опыта. Наконец, вид яблока вызовет во мне какое-нибудь чувство, а может быть, и не одно, — для этого снова должны прийти в деятельное состояние различные части мозга. Как бы в частности ни локализировали мы все эти процессы, для всякого физиолога очевидно, что мы имеем здесь бесчисленные ряды разнообразных движений в самых различных областях мозга, иногда очень удаленных друг от друга. Допустим теперь, что материалисты правы, — согласимся, что психические явления суть только отражения движений мозга, порождаемые этими движениями и по своему существованию находящиеся от них в постоянной и теснейшей зависимости, — притом отражения, имеющие характер абсолютных событий, замкнутых в себе. Как могут сейчас перечисленные акты сознания слиться в одно нераздельное восприятие яблока? Ведь отвечающие им движения различны и происходят в разных местах, разделенных значительными промежутками: про движение, положим, в центре зрительном мы никак не скажем, что оно есть одно с движением в центре осязательном, — отчего же их психические отражения сливают-

ся в несомненно единое психическое состояние? И в чем они сливаются? Слишком очевидно, что для психических состояний, возникающих в различных пунктах мозговой коры и существующих только в них (а иначе материализм не может на них смотреть), составить психически единичный продукт значит то же, что перестать быть собою и присутствовать там, где их нет. Не нужно при этом забывать, что движения мозговых центров, хотя каждое из них имеет свою обособленную действительность, все-таки связаны между собою чрез движение в лежащей между ними среде и в соединяющих их нервных волокнах. Между тем в психической сфере отражаются далеко не все мозговые движения, а только наиболее интенсивные; следовательно, психические состояния должны быть еще более разрознены и обособлены в себе, чем какие бы то ни было движения мозга. И если они представляют из себя состояния чистые, они, как мы уже знаем, должны быть *абсолютно* разрознены и замкнуты в себе. Что же стягивает эти обособленные состояния в действия единого сознания? А ведь этот вопрос должен повториться решительно о всех психических фактах. Едва ли найдется среди них хотя один, который для своего возникновения требовал бы возбуждения не более как одной мозговой клетки. Да если б такие факты и существовали, мы не должны забывать, что в каждой органической клеточке совершаются невообразимо сложные движения частиц.

Для наглядности увеличим наш масштаб; станем на точку зрения наблюдателя настолько миниатюрного (в этом приеме не будет ничего незаконного), что для него наш мозг примет размеры Солнечной системы. Сохраним при этом все сделанные нами материалистические допущения и, как пример, по-прежнему возьмем восприятие яблока. Тогда может выйти, что в то время, как зрительное ощущение явится в области, соответствующей нашей Земле, ощущение обонятельное возникнет от него на расстоянии Юпитера, а ощущение осязательное на расстоянии, положим, Меркурия; точно так же сопровождающие наши ощущения ассоциации, полученные от прежних опытов, скопятся где-нибудь около Сатурна и т.д. И каждое из этих психических состояний непременно останется на своем месте, будучи привязано к тому особому движению, которое его породило и в каждое мгновение продолжает порождать, пока оно не исчезнет. Каким же образом эти уединенные

психические состояния узнают друг о друге, как-то сойдутся и сольются в одно? Ведь мы иногда допускаем возможность одушевленных жителей на других планетах; быть может, эти жители думают и чувствуют так же, как и мы. Но кому придет в голову утверждать, что их мысли и наши мысли составляют одну мысль как единичный психический факт?

Итак, материалистическая гипотеза не спасает психологию от противоречий феноменизма — эти противоречия получают при ней даже особенно резкий вид: при ней психический синтез, в какой бы то ни было форме, не только необъясним, но оказывается наглядно немыслимым. Впрочем, о реальном психическом синтезе мне придется много говорить впоследствии. Теперь сказанного, я думаю, достаточно, чтоб осветить наш общий вывод: психологический материализм, подобно учению о совершенной непостижимости сущности духа, содержит непроходимую пропасть между психическими явлениями и природой их предполагаемой субстанции, и в этом заключается его логическая несостоятельность.

И этот основной недостаток разделяют с материализмом многие другие психологические теории, пытающиеся дать положительный ответ на вопрос о субстанции душевных явлений. Всякий раз, когда душевной сущности приписывается природа, не отражающаяся в психических состояниях, как мы их знаем из внутреннего опыта, и не переходящая в них, мы немедленно сталкиваемся с затруднениями, подобными тем, которые так ярко выступают в материалистическом воззрении ввиду его простоты и ясности[1]. Например, в психологии Гербарта только отвлеченность и темнота основных понятий отчасти прикрывают кричащее противоречие между абсолютною неизменностью душевной сущности, которая вся состоит из одного простого качества, и вечно подвижным разнообразием душевной жизни. Гербарт замаскировал это противоречие, отожествив *представления* в психологическом смысле с актами самосохранения простой душевной сущности, и не хотел заметить, что для такого отожествления нет никако-

---

[1] Несомненно, что для всякой подобной теории должны сохранить все свое значение и коренные противоречия феноменизма. Раз мы допускаем, что между сущностью и жизнию души лежит непроходимая бездна, наш внутренний опыт неизбежно превращается в область *чистых явлений*.

го основания, что акты самосохранения, по его же учению, направлены исключительно на то, чтобы оберегать душу в ее простом, всегда одинаковом состоянии, что они даже и обозначают только пребывание души в этом состоянии и ничего больше и поэтому никак не могут ни породить, ни содержать в самих себе качественного разнообразия. Подобное же замечание можно сделать о психологии Бенеке, с его удивительно произвольным и туманным учением о *первоспособностях*.

Едва ли в лучшем положении находится учение, которое можно охарактеризовать как теорию *универсального духа*. По этой теории в психических процессах всех одушевленных тварей осуществляется единый мировой дух. Он есть единственная субстанциальная основа *всех сознаний*, единственный субъект всех душевных жизней; он существует вечно, вне пространства и времени, в единой бесконечной интуиции зараз созерцая все, что было и будет. Как ни возвышенна такая концепция, она слишком явно не сходится с тем, что мы знаем о себе из внутреннего опыта. Если наше субстанциальное Я обладает бесконечным знанием вещей прошлых и будущих, отчего, реализуя свое знание в своих мыслях и мнениях, оно так часто ошибается? Если оно абсолютно вне пространства и времени, то как же оно испытывает действия окружающего мира и последовательно переживает различные состояния? Если оно вечно стремится к высшему добру, то как оно может питать дурные желания? И если, наконец, мое «я» есть совсем одно и то же с «я» других одушевленных существ, то почему оно во мне хочет одного, а в других — совсем другого? Вполне ясно — чтобы стать *моим* «я», абсолютное «я» должно внутренне переродиться, ограничиться и сократиться в своей бесконечности, иначе мой психический мир будет стоять в непрерывном противоречии с его свойствами. Психолог так же мало может удовлетвориться представлением о всеобщем духе и обойтись без понятия об индивидуальной субстанции психической жизни, как физик не может ограничиться в своих исследованиях понятием материи вообще, в ее бесконечном целом, не предположив ее отдельных, конкретных частиц.

IV

Итак, когда мы для явлений духа предполагаем субстанцию, свойства которой существенно отличны от того, что непосредственно дано в этих явлениях, т.е. субстанцию, *трансцендентную* в отношении к ним, мы создаем понятие бесплодное, противоречивое, ничего не объясняющее в тех явлениях, ради которых оно придумано, — стало быть, понятие лишнее и ненужное. С другой стороны, если мы, отбросив идею о какой бы то ни было субстанции, начинаем смотреть на душевную жизнь как на чистую последовательность абсолютных состояний, без всякого реального субъекта, который переживал бы их, мы получаем о ней такое представление, которое глубоко расходится с ее самыми основными признаками и при этом само распадается в неисцелимых внутренних противоречиях. Где же выход из этого двоякого затруднения? Мне кажется, он ясно подсказан всем предшествующим ходом рассуждений. Нужно понять раз навсегда, что логически несообразное само по себе должно составить абсурд и в психологии. Если верно, что *явление*, по самому понятию о нем, немыслимо без проявляющегося в нем *деятеля* и *носителя*, который непременно *дан* в явлении, ибо иначе явление не было бы явлением, — так должно быть и в душе, потому что логически нелепому нигде нет места. Правда ли, что мы явления своего сознания воспринимаем непосредственно? В этом едва ли возможно серьезное сомнение: ведь явлениями сознания мы только то и называем, что сознаем и *как* и *поскольку* сознаем, а что в сознании не дано, то, очевидно, уж не будет его явлением. Это значит, что явления сознания даны нам так, как они есть, — в совокупности своих действительных признаков. А если это справедливо, то мы должны непосредственно и в ее подлинной природе воспринимать и сознавать *субстанциальную силу сознания*. Субстанция сознательной душевной жизни должна быть непосредственно открыта для нас, как для нас была бы открыта субстанция жизни физической, если б мы воспринимали ее явления совсем так, как они совершаются в природе. Субстанция души не *трансцендентна*, а *имманентна* своим явлениям. Явления духа должны быть не только показателями, но и прямою реализацией его существа, потому что они суть его акты и состояния, а дух вне своих

состояний и действий есть пустая абстракция — словесный термин, а не действительность.

Согласимся с этим — и мы невольно должны прийти к убеждению, что *спиритуалистическая* гипотеза есть единственная, которая с правом может иметь место в психологии. Этот вывод получается с неизбежностью, как только мы распространим истину о *соотносительности явлений и субстанций* на психическую сферу. Мы знаем явления нашего сознания, но не воспринимаем у них никаких материальных признаков, — следовательно, у них и нет этих признаков. Но тогда этих признаков нет и у их субстанции, потому что их субстанция в них и они в ней. Далее, наша духовная жизнь обладает известными положительными свойствами, которые установляют ее особую природу сравнительно с другими процессами действительности; этими свойствами должна обладать и субстанция духа, потому что свойства ее явлений суть ее собственные свойства, поскольку она переживает эти явления, — потому что она и жизнь ее нераздельны, потому что вне своей жизни она — ничто. Итак, в основе психических явлений лежит *нематериальная, духовная субстанция*. А ведь в этом и заключается основной тезис спиритуалистической теории.

С гениальною прозорливостью проповедовал сейчас изложенные взгляды еще блаженный Августин, впервые сделавший попытку обосновать спиритуализм из данных внутреннего опыта. В знаменитом месте De Trinitate (X, 16) он говорит: «Так как наш дух знает себя, он знает свою субстанцию, и так как он непосредственно сознает себя, он сознает свою субстанцию. — Но он совершенно не сознает, воздух ли он, или огонь, или какое-нибудь тело, или что-нибудь телесное. Итак, он и не есть что-нибудь из этого. — Потому что если б он был какою-нибудь вещественною стихией, он понимал бы ее иначе, нежели все другое, — воспринимал бы ее как нечто воистину ему присущее, ибо к нему ничего нет ближе, чем он сам. Он сознавал бы ее так же прямо, как он сознает, что он живет, помнит, мыслит и хочет».

Через много столетий этим же самым путем пришел к спиритуалистическому воззрению на сущность души Декарт. Его пространные рассуждения в Meditationes могут быть сведены к следующему простому ряду соображений. Я с безусловною достоверностью знаю о себе, что я думаю, сомневаюсь, отрицаю, утверждаю, хочу, воображаю, чувст-

вую. Но я совершенно не знаю и не усматриваю в себе, чтоб я был воздухом, или ветром, или паром, или какою-нибудь другою тонкою стихией, или, наконец, агрегатом телесных органов. Я даже могу мысленно отбросить всю материальную действительность во всех ее видах, и все-таки моя внутренняя реальность как сознающего существа оттого нисколько для меня не поколеблется. Итак, никакие материальные определения не относятся к природе моего внутреннего «я». С некоторыми изменениями и дополнениями этот аргумент Декарта стал типическим у большинства представителей спиритуализма.

Какой же наш окончательный вывод? Нужно отказаться от противоположения физической и психической сферы в их отношении к понятию субстанции; *соотносительность явлений и субстанций* следует признать и для духа, как она признается для вещества. Скажут ли, что с понятием субстанции в психологию вносится метафизика? Но опять повторю: как ее избежать совсем? Ведь всякий, кто начнет размышлять о душевной жизни, так или иначе непременно должен примкнуть к одному из рассмотренных нами воззрений на нее, потому что в своей совокупности они представляют исчерпывающий ряд ее возможных толкований. А какое из них не метафизично? Разве не метафизика чистый феноменизм? Правда, в нем ничего не говорится о субстанции, но зато он дает самое категорическое определение внутренней сущности или подлинной природы психической жизни. Разве не метафизика теория непостижимых сущностей, и притом весьма схоластическая? Разве не метафизика материализм, хотя его защитники не всегда сознают это? Разве не метафизика теория всеобщего духа? И наконец, разве не метафизика основные положения психологии Гербарта и Бенеке? Но важно то, что в спиритуалистической гипотезе метафизики нужно ровно настолько, насколько она давно допущена в физике. Понятие о материальном субстрате, всегда присутствующем во всех физических процессах, оказывается совершенно необходимым, потому что иначе физические факты обращаются в воплощенное логическое противоречие, лишенное всякого единства и связи. Одинаково необходимо и понятие о духе как субстанциальной силе, имманентной психическим явлениям. На стороне спиритуалистической теории, как я ее понимаю, находится даже весьма существенное преимущество. Материальная субстанция не воспринима-

ется нами прямо; поэтому как бы ни было хорошо обосновано наше понятие о ней из физических наблюдений, оно все-таки есть лишь наше предположение, которое допускает разные преобразования и изменения ввиду более сложных задач. Быть может, и для нас окажется неизбежным приступить к такому преобразованию идеи о вещественном субстрате, когда пред нами станет во всей своей важности вопрос о связи души с телом. Напротив, субстанциальная сила сознания есть данный факт нашего внутреннего опыта; от него можно отправляться, но в нем нечего переделывать. Поэтому если спиритуалистический взгляд, подобно другим общим психологическим воззрениям, представляет метафизику, то во всяком случае в нем мы имеем такую метафизику, которую с полным основанием можно назвать *эмпирическою* в широком смысле слова.

Но какие же субстанциальные признаки раскрывает нам внутренний опыт в нашем психическом существовании? Рассмотрение этой проблемы я вынужден отложить до следующего реферата.

ПОНЯТИЕ О ДУШЕ ПО ДАННЫМ ВНУТРЕННЕГО ОПЫТА[1]

I

Между общими философскими предположениями современной психологии к числу самых популярных нужно отнести то, по которому в нашей душе мы знаем только явления и ничего другого не можем знать. По этому взгляду все, что мы можем воспринять и сознать о себе самих, тем самым неизбежно оказывается явлением, а стало быть, и наша душевная жизнь, поскольку она наблюдается и понимается нами, должна представлять цепь явлений и ничего больше. Существует ли какая-нибудь субстанция психических феноменов? Этого мы не знаем наверное; во всяком случае, мы не можем составить о ней никакого понятия по тем данным, какие доставляет нам опыт. В явлениях души не заключается никакого намека на свойства ее сущности. Что такое душа в самой себе, есть ли она самобытное, бестелесное существо, по своим признакам резко противоположное всему материальному, — или носителем духовных процессов является вещество, из которого слагается наш телесный организм, — или, наконец, подлинный субстрат психического существования представляет нечто среднее, возвышающееся над противоположностью материального и духовного, одинаково способное служить основой и того и другого? Эти вопросы могут интересовать метафизиков, но до них нет дела настоящему психологу. Может быть, и совсем нет душевной субстанции, а существуют только чистые психические явления и события, следующие друг за другом по неизменным, однообразным законам и образующие своим течением то, что мы называем своею душою? Возможно и это, и даже мно-

---

[1] Реферат, читанный в заседании Психологического общества 16 марта 1896 г.

гие полагают, что именно такое объяснение и нужно считать самым вероятным.

И вот мы могли убедиться в прошлом реферате[1], что всякие подобные выводы опираются на простое злоупотребление логическими терминами. Для нас стала во всей своей ясности истина *соотносительности явлений и субстанций*[2], и мы должны были признать необходимость распространить ее и на психическую сферу. Ее смысл можно формулировать в следующих кратких словах: нет явлений вне субстанций, как нет субстанций вне их свойств, состояний и действий; природа субстанции выражается в законах и свойствах ее явлений, и, наоборот, нельзя считать за природу субстанции то, что никак в ней не проявляется. Иначе сказать, субстанция *не трансцендентна*, а *имманентна* своим явлениям, — каждое явление в своей подлинной действительности есть сама субстанция в данный отдельный момент своего бытия. Как мы знаем, эта истина — в сущности своей аналитическая — устанавливается самоочевидным отношением входящих в нее понятий; она оправдывается глубокою логическою несостоятельностью всяких попыток приписать действительность каким бы то ни было непроявимым сущностям или абсолютным, бессубстратным явлениям; она подтверждается, наконец, тем, что там, где понятия *явления* и *субстанциальной основы* употребляются плодотворно и без логических противоречий, *истина соотносительности* находит себе полное и бесспорное подтверждение: так, в процессах физической природы говорить о движениях, происходящих вне вещества, или о веществе, которое пребывает где-то выше своих собственных состояний движения и покоя, до такой степени нелепо, что на это никто не решится.

Истина *соотносительности* в своем общем виде пред-

---

[1] См. «Вопросы фил. и псих.», кн. 30, 1895 г. «Явление и сущность в жизни сознания».

[2] Термин *субстанция* я употребляю в самом общем и каждому доступном смысле *подлежащего явлений*, или того, чему они принадлежат и что в них является. Во многих случаях этот термин с удобством можно было бы заменить понятиями *существа*, *вещи*, *предмета*, *сущности*. Несомненно, с понятием субстанции, благодаря его долгому господству в философии, слились различные ассоциации, затемняющие его первоначально простой смысл. Но с другой стороны, понятия существа, предмета и т.п. в обыкновенном словоупотреблении оказываются еще более шаткими и притом ограниченными по своему значению. Поэтому я все-таки предпочитаю термин *субстанция*, хотя и стараюсь, насколько могу, устранить от него всякие предвзятые предположения старинной метафизики.

ставляется настолько простою и очевидною, что, пожалуй, покажется лишним и странным так настаивать на ее несомненности. К сожалению, в философских рассуждениях слишком часто пренебрегают самыми очевидными истинами, — лучшее доказательство того, в каком еще несовершенном состоянии находится философия и до наших дней. Если б признали истину *соотносительности* во всей широте ее смысла и во всех ее неизбежных последствиях, сколько метафизических идолов сразу разлетелось бы прахом! И прежде всего куда девались бы внушительные речи об абсолютно непостижимой сущности духа, к которым так любят прибегать чуть ли не все современные психологи? Во что вообще обратилось бы тогда столь дружно почитаемое философами под разными кличками понятие о «вещах в себе»? Ведь ему нигде не останется места — ни в нашем внутреннем, ни даже во внешнем мире. В самом деле, полная непригодность его и для понимания этого последнего может быть показана путем очень простых соображений: наши восприятия внешней действительности вызываются в нас извне, — если б было иначе, у нас не существовало бы никаких оснований признавать независимый от нас внешний мир в какой бы то ни было форме, в форме ли вещей в себе или какой другой; итак, в них должна отражаться вызывающая их внешняя сила: поскольку они — *ее* явления, они должны быть соотносительны и *к ней*, а не только к нашему собственному воспринимающему субъекту; а это означает, что в наших внешних восприятиях не все субъективно, в них должен присутствовать объективный элемент ровно настолько, насколько они не от нас одних зависят. И как бы ни определяли мы в подробностях различие между миром воспринимаемым и миром реальным, едва ли с этой точки зрения можно было бы оправдать отрицание у реальных вещей даже таких общих свойств, как множественность, причинность, последовательность в стадиях развития, строгая закономерность. Коротко говоря, вместо прежнего: *мы знаем только явления* нам везде пришлось бы поставить: *раз мы знаем явления, мы знаем или, по крайней мере, можем знать то, что в них является.* И когда мы это сделаем, философское миросозерцание получит совсем другой вид.

Впрочем, для нас важны теперь не эти общефилософские последствия, а приложение принципа соотносительности к душевной жизни: если вообще нет бессубстратных

явлений, их нет и в нашем психическом существовании, и если в каждом явлении неизбежно реализуется его субстанция, так должно быть и в духе. Итак, в наших состояниях и действиях мы должны непосредственно воспринимать наше подлинное существо. И это существо не должно являться нам как что-то обособленное от своей жизни и спрятанное за нею в своих независимых от нее атрибутах и свойствах; напротив, в силу того же начала *соотносительности* мы и для души, как везде, должны признать *имманентность ее субстанции своим явлениям.* А это значит, что в положительных свойствах ее явлений должны осуществляться ее свойства как субстанции и что, наоборот, то, что не выражается и не отражается ни в каких психических фактах, не должно и не может принадлежать самой душе как ее свойство. Как мы видели в прошлом реферате, из этого с неизбежностью вытекает *имматериалистический* взгляд на наше внутреннее сознающее существо: в психических состояниях нет никаких материальных признаков, — в этом мы убеждаемся с абсолютною достоверностью, когда переживаем каждое из них; поэтому их не должно быть и в психической субстанции, которая испытывает эти состояния и реализует себя в них. В этом заключается сильнейший аргумент спиритуалистов всех веков.

Но, как мы знаем, из начала соотносительности вытекает и другое, не менее важное следствие: раз в душевной жизни непосредственно дана ее действительная субстанция, то в свойствах, законах и всем строе явлений этой жизни должно непрерывно сказываться ее реальное присутствие. Во всем, что происходит в нас и является нашему сознанию, должно наглядно воплощаться субстанциальное души, подобно тому, как в каждом процессе физической природы непременно содержится и присутствует вещество со всеми своими свойствами. Этим вопрос переносится на психологическую почву: наш основной вывод мы должны проверить данными внутреннего опыта. Но какого рода данных мы должны искать в нем? Чтоб уяснить себе этот предварительный вопрос, мы вынуждены опять на минуту остановиться на анализе понятий о *явлении* и *субстанции,* главным образом имея в виду ту область, где они применяются с бесспорною очевидностью и простотою своих взаимных отношений, — область физических фактов.

II

Явление и *субстанция* представляют соотносительные понятия, но все же это понятия различные; мы обозначаем ими две неразрывные стороны одной и той же действительности, которые могут быть отделены одна от другой только в рассудочной абстракции, а не сами по себе, — но все-таки между ними нельзя утверждать тожества. Так, движения нет помимо и отдельно от вещества, которое движется, как нет и вещества, которое не находилось бы в каких-нибудь определенных состояниях движения или покоя, но все же движение не есть вещество. Следует сказать даже больше: в известном отношении явление и субстанция, при всей их соотносительности, очевидно, противоположны между собою, — такая противоположность замечается в их отношениях к определениям *времени*. Субстанция есть то, что *пребывает*, напротив, явления проносятся и меняются в каждое мгновение; это различие коренится уже в самом общем значении этих понятий, поскольку, по крайней мере, они прилагаются к предметам наблюдаемого нами конечного мира.

Явление есть состояние, изменение, преходящий способ бытия вещи; мы только то и называем явлением, что начинается и кончается. Поэтому каждое явление неизбежно предполагает процесс, звено или ряд звеньев которого оно составляет. Другими словами, явление есть то, что выражает *текучую сторону* действительности. Ввиду этого можно сказать, что и в тех случаях, когда явления представляются нам *длящимися*, они всегда слагаются из целого ряда более элементарных явлений, причем каждый новый член ряда наступает после исчезновения и *через исчезновение* предшествующего, чтобы немедленно уступить место последующему члену. Так, движение тела в одном каком-нибудь направлении можно рассматривать как *одно* длящееся явление; и все-таки на самом деле оно состоит из бесконечного ряда перемен места, причем когда тело достигло известного места, его нет ни в одном из тех мест, которые были им заняты прежде; и при этом в каждом отдельном месте тело остается абсолютно неуловимый момент: если б оно задерживалось в каждой точке даже на срок невообразимо малый, оно никуда не подвинулось бы, потому что для движения даже на небольшое расстояние

нужно пройти *действительно бесконечное* множество точек, — истина, которую так хорошо понимали еще древние элейские философы. А ведь это должно значить, что *всякое длящееся явление представляет собою серию явлений абсолютно мгновенных.* Действительно, здесь дело идет не только об особой природе движения; по-видимому, совершенно аналогичные замечания можно сделать и о всяком другом виде явлений. Состояние, переживаемое мною теперь, не есть состояние мгновения предшествующего. Как бы ни были они похожи одно на другое, между ними все же остается существенная разница: одно только *было,* но его нет, — другое есть *сейчас.* Слишком очевидно, что все мои прошлые состояния, как бы ни были они близки к настоящему моменту, уже не существуют, совершенно так же, как нет вчерашнего восхода солнца, нет моей вчерашней прогулки, нет моего вчерашнего голода.

Рассмотренное сейчас свойство можно назвать непрерывною *исчезаемостью* явлений. И довольно легко заметить, от чего оно зависит: оно коренится в том общем факте, что каждое явление или каждый ряд явлений протекают *во времени.* Загадочная природа времени издавна обращала на себя внимание философов: с одной стороны, оно предносится человеческому воображению как некоторая положительная безграничная мощь, которая господствует над всем существующим и беспощадно покоряет своим роковым законам всякие другие силы, с другой стороны, понятие о нем всегда изумляло мысль чисто отрицательными характером всего своего содержания. Как я уже пытался показать в другом месте[1], о времени с полным правом можно утверждать парадоксальное положение: действительность времени заключается в его нереальности. Составные части, из которых слагается время — прошлое и будущее, — очевидно, не обладают реальным бытием: прошлого *уже* нет, будущего *еще* нет. Поэтому, как нечто реальное, нам, по-видимому, остается только нераздельное настоящее мгновение. Однако, во-первых, это единственно реальное доказывает свою нереальность тотчас же, как только возникнет, своим немедленным переходом в прошлое, т.е. нереальное; во-вторых, в настоящем моменте не оказывается самой коренной особенности времени — *продолжения:* он становится прошлым тогда же, когда насту-

[1] «Полож. задачи философии», ч. II, стр. 295.

пил. И ясно, что время только и осуществляется через постоянное исчезновение всего своего наличного состава: настоящее непрерывно исчезает в прошлом, в нем же исчезает и будущее, став настоящим, — вся суть времени в этом неудержимом вытеснении предшествующих моментов последующими. Напротив, отнимем у моментов времени это свойство следовать друг за другом, безостановочно обращаясь в ничто, предположим, что они даны все зараз, одинаково обладая полною реальностью, — и времени для нас уже не будет: вместо последовательного ряда текучих моментов мы получим ряд неподвижно сосуществующих. Этим оправдывается выставленное мною[1] утверждение: «Время действительно лишь настолько, насколько нереально все, что его составляет, и если б, наоборот, его составные части получили реальность, оно потеряло бы всякую действительность».

Таким образом то, что мы назвали *исчезаемостью* явлений, *абсолютною мгновенностью* их составных элементов, объясняется из того простого условия, что явления совершаются во времени и проходят вместе с ним. Если только мы допустим, что время представляет форму всяких явлений вообще (а спорить против этого значило бы идти против очевидности), мы тем самым должны будем признать, что абсолютная текучесть есть их непременное и неотъемлемое свойство: в нем тогда наглядно схематизируется основная природа их всеобщей формы. В самом деле, нельзя уместиться во времени, как в своей исчерпывающей форме, не подчинившись его основным отношениям, — не возникая вместе с наступающими моментами и не исчезая вместе с проходящими, — потому что в самом времени ничего не дано, кроме непрерывного прехождения моментов. Может быть, еще точнее было бы сказать, что время есть лишь созданная нашею мыслью схема той неудержимой текучести явлений, которая только и делает их явлениями.

Если коренное свойство *явлений* состоит в непрерывном исчезновении всего, что в нем дано, *бытие субстанциальное* характеризуется, напротив, *постоянством своего пребывания*. Явления никогда не бывают одними и теми же, каждый новый, самый неуловимый момент их развития неизбежно приносит новые явления, которые становятся

[1] Ibid., стр. 296.

на месте прежних; напротив, все, что можно понять как субстанцию, всегда остается одним и тем же. Так, вещество, из которого образована вселенная, в настоящую минуту совершенно то же, что и миллионы лет назад, хотя оно тогда было дано и в иных сочетаниях, нежели теперь. Оно осталось тем же самым, к нему ничего не прибавилось и ничего от него не было отнято, оно всегда подлежит переменам в движении и расположении своих частиц, но никогда не поглощается этими переменами. Явления, происходящие с ним, составляют ему в этом отношении резкую противоположность: движение, происходящее сейчас, может быть, очень похоже на какое-нибудь прежнее движение, но оно никак не одно с ним; прежнего движения теперь уже абсолютно нет, раз оно уже прошло, и то, которое совершается сейчас, есть движение новое. Скажем ли мы, что мысль о пребывающей субстанции, во всех переменах сохраняющей внутреннее тожество с собою, есть произвольная гипотеза, без которой можно обойтись? Но пускай кто-нибудь попробует вообразить, что вещество мира, подобно отдельным явлениям в нем, во всем своем составе целиком уносится с каждым прошедшим мгновением, чтобы возникать вновь с каждым новым моментом времени и опять немедленно исчезать, — что тогда выйдет? Вместо одного мира, он их получит бесконечное множество, и каждый из них будет таким же мимолетно мелькнувшим призраком, как и все другие; всякая связь и зависимость для него пропали бы из вселенной, потому что между этими мгновенными мирами, в которых все зараз образуется вновь, не оставалось бы ничего, что могло бы их привязывать друг к другу. В подобном положении оказались некоторые картезианцы, которые, серьезно усвоив идею о полном тожестве сохранения мира с его повторным творением, вздумали доказывать, что все вещи, со всеми их свойствами и действиями, каждое мгновение создаются Божеством заново: в последнем результате им пришлось самого Бога обратить в единственную субстанцию материального мира, — без этого вселенная являлась сплошным логическим абсурдом.

Итак, внутреннее единство субстанциального бытия в многообразии переживаемых им изменений не есть произвольная выдумка, — без него действительно немыслимы никакие явления. Поэтому истина *соотносительности* получает для нас новое освещение. Ведь всякая действитель-

ность, которую мы познаем, все данное и в нас, и вне нас воспринимается, представляется и понимается нами только в форме какого-нибудь процесса. Между тем процесс, как связное целое, только и возможен под условием сочетания феноменального элемента с элементом субстанциальным. В самом деле, процесс тогда лишь мыслим и понятен для нас, когда мы представляем себе, что предшествующие явления не просто *исчезают*, а *переходят* в последующие и сливаются с ними, т.е. когда мы думаем, что содержание предыдущего не пропадает в бездне ничтожества все целиком, а что-то в нем остается и переносится в последующее, только изменив свою форму. Это что-то и есть субстанциальное в вещах, *подлежащее* их изменений. Насколько трудно обойтись без идеи о нем, видно из того ясного соображения, что только при ее помощи мы можем мыслить причинную связь явлений как *действительную зависимость* между ними. А что же останется в явлениях для нашего понимания, если извлечем из них всякие реальные связи? Едва ли кто решится утверждать, что в мире совсем нет процессов, а даны только те их бесконечно малые, абсолютно неделимые и лишенные всякой длительности элементы, на которые они распадаются для отвлеченного анализа, ищущего содержания для неделимого настоящего момента. Не думаю, например, чтобы кто-нибудь стал доказывать, что в природе вовсе не существует движения, а реальны в ней лишь неуловимо моментальные нахождения тел в разных точках, через которые проходят тела, когда мы говорим, что они движутся, и выводил бы из этого, что в действительности на свете все неподвижно. Для всякого очевидно, что эти неделимые элементы и моменты неподвижности в движущемся представляют плод совершенно искусственной абстракции от того единственного содержания, с которым постоянно обращается наша мысль, — от процессов и движений реальной действительности. А не значит ли это, что пребывающее и субстанциальное в жизни не менее существенно для ее понимания, нежели то, что в ней меняется и непрерывно проходит?

Субстанция пребывает в своих изменениях; она остается одною и тою же, тогда как ее явления, действия, состояния каждое мгновение становятся другими, — это означает, что она имеет бытие *сверхвременное*: так, по крайней мере, всего скорее следует определить его по сравнению с текучим существованием явлений. Очевидно, что внутрен-

нее тожество субстанции в различные моменты ее бытия мыслимо только под тем условием, что она не подчиняется основному закону времени — закону непрерывного исчезновения настоящего в прошлом. Явления всецело подлежат этому закону; напротив, глубочайшая характеристика всего субстанциального — в том, что оно над ним возвышается и немыслимо иначе. Это другое отношение к закону времени понятие *сверхвременности*, мне кажется, выражает наиболее соответственным образом.

Однако понятие о *сверхвременном* никак не нужно отожествлять с понятием *вневременного*, или *безвременного*, которым обыкновенно обозначается *абсолютная непричастность* временным отношениям и определениям. Такое смешение понятий находилось бы в решительном противоречии с установленным нами принципом *соотносительности*: субстанция дана не вне своих явлений, а в них, как пребывающий источник реализуемой в них энергии; между тем явления непрестанно протекают и меняются, следовательно, и она сама не может быть совсем чужда и безразлична к отношениям временной последовательности. Но то, что во времени, взятом отвлеченно в нем самом, является как неудержимое исчезновение каждого достигнутого момента, то для субстанции осуществляется как ее *положительная длительность*, или как ее действительное сохранение в смене разнообразных состояний. Только через это время становится формою *реального процесса*, а не оказывается лишь чисто отрицательною силой, поглощающею всякую действительность, едва она появится на свет. Другими словами, *реальное* значение времени коренится в бытии сверхвременном. Это вполне отвечает тому общему определению времени, которое я считаю единственно истинным и которое я подробно старался обосновать в моих «Положительных задачах философии»[1]: время есть необходимая форма деятельности каждой конечной субстанции и взаимодействия таких субстанций между собою. Из этого определения прямо вытекает, что субстанциальные единицы бытия, будучи основою временного процесса, логически предшествуют ему и, стало быть, не могут подпадать под его законы.

Что сверхвременность в самом деле неотделима для нашего понимания от субстанциальности, лучшее тому

---

[1] Ibid., стр. 305-309.

доказательство в действительной невозможности ясно мыслить уничтожение каких бы то ни было субстанций. Правда, мы легко представляем себе возникновение и уничтожение очень многих вещей и существ, но несомненно, что при этом мы им всегда приписываем сложную природу и рассматриваем их возникновение как постепенное сочетание составляющих их элементов, а их уничтожение как распадение их мельчайших частиц. Между тем тот или иной вид сочетания элементов обозначает только способ их взаимного действия в данную минуту, — иначе сказать, он выражает лишь происходящее с ними явление. Напротив, уничтожение последних, далее неразложимых элементов действительности (как бы мы их ни мыслили, в форме ли материальных атомов, внутренне духовных монад или какой-нибудь другой) представляет в наших глазах величайшую несообразность, которую мы можем вообразить себе разве лишь в качестве непостижимого чуда. Мы понимаем уничтожение только того в вещах, что принадлежит к категории явлений, но уничтожение субстанциального в них кажется нам абсурдом, возмущающим разум. Если наш взгляд на нераздельность субстанциальности и сверхвременности правилен, то в предположении уничтожимости какой-нибудь субстанции действительно заключалось бы логическое противоречие: субстанция выше времени, она возвышается над переходом из реального настоящего в нереальное прошлое, — между тем уничтожение есть именно реализация такого перехода.

III

Полученные результаты так ясны и просты, по-видимому, в них даже так много тавтологических утверждений, что, пожалуй, у читателя, как и по поводу принципа соотносительности, опять явится недоумение: стоит ли говорить о таких простых и очевидных вещах? Стараться их умозрительно обосновывать и доказывать не значит ли вступать в область совершенно бесполезной схоластики? И я отвечу на это недоумение так же, как и раньше: да, их стоит доказывать, и даже настоятельно нужно рассмотреть их истинный смысл, именно потому, что они так просты и ясны, а между тем мы безжалостно пренебрегаем ими, как скоро переходим к более конкретным вопросам философ-

ского знания. Мы как будто совсем забываем, что нелепое в себе должно оставаться нелепым и в своих приложениях к частным случаям. Что результаты, приобретенные нами сейчас, не так пусты, как может показаться с первого взгляда, в этом мы убедимся, если со вниманием остановимся на вопросе: душевная жизнь, как она непосредственно предстоит нашему самосознанию и нашему внутреннему опыту, составляет ли простую сумму чистых явлений, во всех последствиях этого понятия, или в ее фактах прямо даны признаки субстанциального существования?

Достаточно подумать над этим вопросом серьезно и без предубеждений, и мы сразу поймем, куда с неизбежностью склоняется его решение. Мы непоколебимо убедимся, что мыслить дух как простую серию чистых психических явлений или событий так же невозможно, как нельзя мыслить вещество в виде простого преемства неудержимо сменяющихся движений. Одинаково мы убедимся, что субстанциальный элемент душевной жизни не лежит где-то за пределами ее непосредственно сознаваемого содержания, а выражается в ней самой. В самом деле, если мы даже отбросим теперь те отвлеченные логические противоречия в гипотезе чистых, бессубстратных явлений, на которых останавливались раньше, во всяком случае мы должны видеть, что если бы душевная жизнь состояла только из них, она имела бы совсем другой вид и образ. И прежде всего ясно, что ее конкретное содержание было бы тогда безусловно ограничено рамками настоящего без малейших перспектив в прошлое или будущее. Прошлых явлений *уже нет*, будущих *еще нет*, — а может ли душевная жизнь слагаться из того, чего совсем не существует? С этой точки зрения все содержание нашего сознания в каждое данное мгновение должно абсолютно исчерпываться явлениями настоящего момента, во всей его неуловимой мимолетности, и в нем не может быть дано ничего *длящегося*. Если б даже какое-нибудь явление *продолжалось* (т.е., в сущности, однообразно *повторялось* в каждый новый момент сознавания, например, ощущение боли, холода и т.д.), сознание не могло бы этого заметить, потому что содержание пережитых мгновений для него абсолютно исчезало бы и оно было бы постоянно обращено лишь к тому, что дано теперь. Душевная жизнь действительно представляла бы только серию непрерывно пропадающих звеньев. Так было бы, если б гипотеза духа как чистого явления была справедли-

ва; но это ли мы видим в действительности?

Здесь нас с самого начала встречает тот бесспорный факт, что ни одно психическое действие или состояние не бывает мгновенным в строгом смысле этого слова и не сознается как мгновенное. *Длительность* психических феноменов есть неизбежное условие их *сознаваемости*, – это одинаково можно сказать о всех операциях души на всех ступенях душевной жизни. Можно спорить о подробностях формулы, выражающей это основное свойство всего психического, но несомненно, что восприятие даже самого элементарного ощущения представляет из себя целый процесс, состоящий в смене (более или менее быстрой) ряда моментов, причем всякая предшествующая ступень восприятия в общем процессе дает менее определенное содержание, чем ступень последующая[1]. И все, что мы знаем о природе нашей чувственной восприимчивости, заставляет утверждать с полною уверенностью, что если б в нас в самом деле промелькнуло ощущение, продолжавшееся один бесконечно малый, совершенно неделимый момент времени, мы бы его совсем и никогда не заметили. Очевидно, подобное же обобщение с еще большим основанием должно быть сделано о всех более сложных психических явлениях: наша мысль, решение нашей воли, каждое наше чувствование не сразу приобретают свой определенный облик, а развиваются в известной постепенности в последовательном ряде моментов. В настоящее время это можно считать экспериментально доказанными фактами. Оттого мгновенность психических феноменов всегда лишь *относительна*: всякое воспринятое нами мгновенное содержание может быть разложено при некоторых усилиях внутреннего анализа на ряд восприятий еще более мгновенных, и, во всяком случае, для его усвоения нашим сознанием необходимо, чтобы оно длилось известное время. В этом лежит источник существенного различия между *временем абсолютным*, или в его отвлеченной идее, и *временем психологическим*, т.е. действительно нами воспринимаемым: время абсолютное слагается из непрерывно протекающих неделимых моментов настоящего; время психологическое состоит из моментов, которые сами *длятся*, – других мы не могли бы заметить.

Что же выходит? Сделаем ли мы то общее заключение,

[1] Ср. Н.Ланге: «Психологич. исследования», стр. 1.

что абсолютного времени вовсе и нет и что реальное время действительно состоит из длительных моментов, в силу чего явления настоящего момента сами должны иметь длительность? Однако такое объяснение страдало бы явною несообразностью: длящийся момент есть или contradictio in adjecto, или просто обозначает очень малый период времени; а всякий период времени, как бы короток он ни был, должен подчиняться основному закону времени, т.е. должен состоять из последовательного ряда моментов, каждый из которых проходит, когда наступает следующий за ним. Точно так же и наши психические состояния, как бы неуловимо короткими они нам ни казались, — раз они вообще длятся, — должны действительно слагаться из постепенной смены состояний еще более мгновенных. Например, если предположим, что для полного развития зрительного ощущения какого-нибудь цвета нужно около трех десятых секунды, то из этого будет вытекать, что когда пройдет одна десятая секунды, окончится и та стадия зрительного ощущения, которая может получиться в этот срок, и наступит его дальнейшая стадия. Таким образом, и в психической сфере общая природа времени остается одинаковою как для больших, так и для малых его промежутков. Чтобы какой-нибудь психический феномен был усвоен нашим сознанием, необходимо, чтобы он действительно длился, т.е. состоял из ряда моментов, исключающих друг друга.

Как же это понять? Скажем ли мы, что тем не менее наше сознание всегда относится только к *настоящему* во всей его мгновенности и неуловимости, что поэтому когда мы, например, воспринимаем какое-нибудь ощущение, то непосредственным предметом восприятия является лишь самая последняя стадия образующего это ощущение процесса, а все предшествующие его ступени воспроизводятся уже в форме воспоминаний, которые, будучи сопоставлены с тем, что воспринято прямо, сливаются с ним в одно ощущение данного нераздельного настоящего момента? Однако очевидна крайняя натянутость такого толкования. Не говоря уже о том, что при нем нужно допустить, что каждый протекший момент слагающегося ощущения оставляет о себе в сознании отдельное воспоминание, сопоставление таких воспоминаний с тем, что воспринимается непосредственно, в силу основного свойства всех психических явлений вообще, само должно представлять про-

цесс, протекающий во времени. А потому для нас поднимается новый вопрос: как возможно в нас сознание совершившегося сопоставления воспоминаемого с воспринимаемым? И очевидно, что в ответе на него нам остается только повторить прежнее объяснение: мы сознаем совершившийся акт сопоставления через сопоставление предшествующих ступеней этого акта с его последнею ступенью. И это рассуждение нам придется повторять до бесконечности по поводу все новых предполагаемых сопоставлений, которые будут расти непрерывно. Мы тщетно будем биться над неразрешимою проблемою — втиснуть в рамки мгновенного настоящего то, что явно в них не вмещается, потому что не может не быть *длящимся*.

Из этих затруднений, по-видимому, остается лишь один выход: признать факт, как он есть, согласиться, что все психические явления, какими бы неуловимыми и элементарными они нам ни казались, образуются непременно из ряда протекающих моментов и что каждое психическое состояние в своем целом получается через действительное объединение самих пройденных ступеней, а не каких-нибудь воспроизводящих их воспоминаний или психических следов. Но допустить что-нибудь подобное не значит ли утверждать очевидную несообразность? Что может быть яснее той непререкаемой, даже тавтологической истины, что *прошлое* уже *прошло*? А думать, что прошедшие уже ступени душевных состояний, в этом своем качестве прошедших, соединяются со ступенями, данными теперь, не означает ли обращать эту истину в ничто? Вот тут-то и сказывается настойчивая необходимость признать субстанциальный элемент даже в самых элементарных фактах сознания: уже всякое самое простое и кратковременное ощущение представляет из себя *акт синтеза*, объединяющий в себе настоящее с прошлым. И совершенно ясно, что в этом акте мы не можем опять видеть только последовательный ряд моментов, каждый из которых уже отсутствует, когда наступил другой: этим допущением мы внесли бы в понятие синтеза ту самую трудность, которую хотели устранить его помощью, и попали бы в бесконечный круг — для каждого акта синтеза мы были бы вынуждены подыскивать объясняющий его новый акт синтеза. Поэтому нам остается принять, что каждый такой синтезирующий акт обладает действительным внутренним единством и лишь в этом качестве *одного акта* связывает прошлое с настоя-

щим, относясь и к тому, и к другому как к вещам, одинаково для него реальным. Другими словами, он не должен подчиняться основному закону времени, в нем что-то должно возвышаться над непрерывностью временного прехождения и сохранять реальное тожество в различные моменты. А мы знаем, что это значит: это может иметь только тот смысл, что в актах психического синтеза последовательных моментов прямо и непосредственно выражается субстанциальная сила душевной жизни. Здесь само собою напрашивается сравнение: подобно тому, как в природе физической всякий процесс понятен лишь при том условии, что состояния, переживаемые в нем материальными элементами, не исчезают бесследно, но каждое состояние приносит с собою новое расположение и движение вещества, которые впервые делают возможными дальнейшие звенья процесса, и таким образом звенья предшествующие отражаются в последующих и как бы идеально содержатся в них, — так и в операциях души отдельные стадии не только проходят, но сливаются и объединяются с последующими, потому что каждая из них есть некоторое положительное определение сознающего субъекта, а этот субъект остается и поэтому сохраняет в себе каждое приобретенное определение, лишь дополняя и видоизменяя его новыми. Психический синтез выражает сверхвременные отношения только потому, что в нем непосредственно реализуется пребывающее единство нашего *я*, иначе самое понятие о таком синтезе содержало бы глубокое логическое противоречие. Но, с другой стороны, без действительного психического синтеза наш внутренний опыт был бы также совсем немыслим[1].

Однако такое единство синтеза, как бы ни было оно хорошо обосновано отвлеченными доказательствами, во всяком случае есть только наше предположение? Следует сказать совсем наоборот: это самый основной и бесспорный факт нашего душевного существования. Мы никогда не воспринимаем бесконечно малых звеньев психического ряда — до предположения о них мы можем дойти только путем окольных соображений, — во внутреннем опыте нам всегда бывают даны процессы в их целом, в их длительнос-

---

[1] Из аналогичных соображений исходит Allen Vannérùs в своей критике учения Вундта о чистой актуальности сознания (Archiv für systematische Philosophie, 1895). Ср. E.Caro. L'idée de Dieu, p. 155-167.

ти и завершенности. И тем не менее мы каждое наше ощущение признаем *одним* ощущением, каждое наше отдельное чувство *одним* чувством, каждую нашу мысль *одною* мыслью. Не означает ли это, что *непосредственным* предметом нашего сознания и переживания всегда является наш внутренне единый психический синтез, а никак не тот предполагаемый текучий процесс непрерывной смены, который мы воображаем в качестве материала для него? И эту постоянно происходящую в нас синтезирующую деятельность, на что бы она ни была направлена, мы всегда сознаем как *свою*, и, наоборот, мы сознаем себя лишь настолько, насколько ощущаем, хотим, мыслим и совершаем другие психические действия. Опять, не значит ли это, что в нашем душевном опыте нам прямо раскрывается внутренняя соотносительность феноменального и субстанциального в нас и что в единстве наших действий мы узнаем и переживаем свое собственное тожество как деятельного существа? Таким образом, то, что мы вывели как a priori необходимое, есть в то же время *факт сознания*; а, напротив, всякие попытки объяснить и вывести этот факт из законов чистых явлений опираются на предположения, несостоятельность которых для нас теперь очевидна. Теперь, в самом деле, взамен общепринятого «*мы сознаем в себе только явления*» мы должны признать прямо противоположное утверждение: *мы никогда не сознаем и не можем сознавать одних явлений; постоянным и единственным предметом нашего внутреннего опыта всегда оказывается субстанциальное тожество нашего сознания в его разнообразных выражениях.*

Нет никакого сомнения, что роль психического синтеза далеко не исчерпывается областью элементарных явлений души. Мы остановились на них только потому, что в них она наименее заметна и оттого всего чаще игнорируется. Напротив, она тем шире признается во всех психологических школах, чем более сложные отношения явлений приходится подвергать психологическому анализу. Поэтому мы не будем долго останавливаться на значении психического синтеза для объяснения закона *относительности* душевных явлений, т.е. того их свойства, что каждый психический факт и возникает и получает свое содержание в непременной зависимости от других фактов, которые уже даны в сознании: каждое психическое явление развивается на фоне других и в связи с ними. Например, если бы испыты-

ваемое мною теперь ощущение не находилось ни в каком отношении к предшествующим психическим фактам и начинало психический ряд совсем вновь, — положим, было бы первым моим психическим состоянием в жизни, — тогда оно было бы совершенно другим, чем теперь, когда я очень много испытал раньше, а может быть, оно вовсе не было бы тогда ощущением или даже вообще действительным психическим состоянием. Очевидно, те самые соображения, которые обосновывают необходимость сверхвременного психического синтеза явлений ввиду их *длительности*, прилагаются и к принципу их *относительности*. В относительности душевных состояний мы имеем тот же факт неотделимости частных звеньев психического ряда от их предшествующих и всецелой зависимости их конкретного содержания от этих последних, — только в увеличенном масштабе. Поэтому я прямо перейду к рассмотрению таинственного феномена, который лежит в основе всей нашей личной жизни, — я разумею область явлений *памяти*.

IV

Проблема памяти занимала психологов с давних времен, — нет ничего удивительного поэтому, что для ее разрешения сделано уже очень много. В настоящее время к объяснению явлений нашей памяти подходят с двух концов: психологи указывают их источник и двигатель в господстве над течением наших идей законов ассоциации; физиологи ищут основы памяти в устройстве мозговой коры, в физиологических связях между отдельными центрами мозга и т.д. Не может, однако, не показаться странным, что во всех подобных попытках наиболее важная и загадочная сторона проблемы обыкновенно совсем игнорируется. Я говорю о нашем сознании *реальности нашего прошлого*.

Положим, я вчера совершил отдаленную поездку, получил самые разнообразные впечатления, перевидал много новых лиц, имел весьма интересные беседы с ними и вернулся. Сегодня я живо представляю себе все это, и тем живее, чем сильнее были мои вчерашние впечатления. В объяснение этого факта психологи ассоциативной школы справедливо отметят, что мои сегодняшние воспоминания

о вчерашнем дне возникли в результате прямого действия законов ассоциации: мои воспоминания о вчерашних событиях, в силу закона смежности, сочетались в одну стройную картину и, в силу того же закона, вследствие непрерывности впечатлений примкнули к моим воспоминаниям о сегодняшнем дне. Кроме того, воспроизведение вчерашних впечатлений может возбуждаться во мне и по закону сходства: ощущения, переживаемые сегодня, могут мне напомнить то, что я испытал вчера, по сходству или контрасту. С своей стороны физиолог будет ссылаться на легкую возбудимость центров, только вчера воспринявших сильные и разнообразные впечатления. Но для нас теперь не в этом дело; я хотел бы сосредоточить внимание читателя на следующем вопросе: почему я, однако, знаю, что все воспоминаемое мною *было действительно*?

Он не так неуместен, как может показаться. Ведь всех этих событий, пережитых мною вчера, сейчас уже нет. Вчерашний день прошел, а с ним прошло все, что его составляло. Правда, я о нем сохраняю воспоминание. Но что же оно такое? Ведь воспоминание есть мое представление или ряд представлений, который сознается мною теперь, сейчас, так же как я, например, сейчас вижу пред собою горящую свечку. И сравнительно с тем, что я теперь вижу, слышу и ощущаю другими чувствами, эти представления оказываются неопределенными, тусклыми, сливающимися между собою; я усматриваю в них нечто субъективное, только воображаемое, в противоположность реальным впечатлениям от обстановки и лиц, окружающих меня теперь. В этом заключается непосредственно данная природа воспоминаний в моем сознании в настоящую минуту. Но этим дело, очевидно, не ограничивается. Воспоминаниями их делает не их тусклость и не их субъективность — тогда они могли бы вовсе не отличаться от совершенно произвольных порождений моей фантазии, — а некоторое другое обстоятельство: я вижу в них изображение того, что действительно было вчера, и было уже не в виде смутных субъективных представлений, а в качестве реальных впечатлений. И я опять спрашиваю: как это возможно?

Пускай представления, из которых слагаются мои воспоминания, изображают вчерашние события как нельзя более верно и точно. Но почему я могу об этом знать? Вчерашние события прошли — их нет; а моих теперешних

представлений не было вчера. В чем же, когда и как я могу их сравнить? Почему эти мои представления о вчерашней поездке служат для меня копией действительных событий, вызывающею к себе безусловное доверие? Сошлемся ли мы, вслед за Юмом, на большую *интенсивность* вспоминаемых образов сравнительно с простыми созданиями воображения? Но правда ли, что вспоминаемые образы всегда интенсивнее воображаемых? Да и чему здесь может помочь интенсивность? Ведь переживаемые нами теперь ощущения еще гораздо интенсивнее образов воспоминания, но это нисколько не побуждает нас проецировать их в прошлое. Или мы будем объяснять нашу веру в реальность прошлых событий тем, что наши воспоминания о них составляют одну неразрывную цепь, которая, нигде не прерываясь, тянется назад от настоящей минуты? Однако справедливо ли, что эта цепь неразрывна? Каждому известно из собственного опыта, что даже в воспоминаниях о недавних событиях очень многие звенья выпадают совсем, что этих выпавших звеньев оказывается тем больше, чем более воспоминаемые события отступают в прошлое, и что, когда дело идет о событиях отдаленных, наши воспоминания скорее приходится сравнивать с немногими разрозненными светлыми пятнами на совершенно темном фоне. Да если б даже цепь наших воспоминаний была действительно неразрывна, в чем бы тут могло заключаться объяснение? Ведь эта цепь в моем сознании, во всяком случае, состоит из моих *теперешних* представлений, а весь вопрос в том, как я могу знать, что *теперешние мои представления* изображают *прошлую действительность*?

Несомненно, этому вопросу можно дать еще более общий и принципиальный вид: как мы можем вообще сознавать *время*? Почему наша мысль относится к *прошлому* и *будущему* как к чему-то бесспорно реальному? Если в нашем сознании содержится только то, что дано теперь, то как мы сознаем то, чего теперь никоим образом не дано, а что или *уже прошло*, или *еще не наступило*? Как для сознания может оказаться действительным то, что недействительно по всему своему составу? а таково, как мы знаем, время...

Как бы мы ни переворачивали эти вопросы и недоумения, из них, очевидно, нет выхода с точки зрения феноменистических посылок. Мы вновь должны прибегнуть к фактору, предположение о котором оказалось неизбеж-

7 — 3841

ным в аналогичных вопросах о *длительности* и *относительности* психических состояний, — к сверхвременному (и, стало быть, субстанциальному) субъекту нашего сознания. Мне уже однажды приходилось защищать тот тезис, что сознание реальности времени есть самое очевидное, самое точное, самое бесспорное доказательство сверхвременной природы нашего *я*[1]. Если вспомним, что было сказано раньше о природе явлений вообще, об их отношении к времени и о природе самого времени, мы поймем неизбежность такого вывода. Для нас теперь ясно, что если бы душевная жизнь и сама душа представляли простую чреду состояний, то существование каждого из них должно было бы ограничиваться тем мгновением, в которое оно дано, но не могло бы содержать моментов уже протекших или еще не возникших. Для нас, далее, должно быть ясно, что если, при отрицательной природе времени, все в нем данное непрерывно исчезает, то само время для этого в нем данного не может представить реального объекта восприятия, как некоторое целое, растянутое в прошлом и будущем. А это значит, что время не может быть сознано и понято тем, что само *временно*. Для сознания времени нужно, чтобы во временном процессе стояло нечто такое, что им не поглощается и в нем не исчезает и что поэтому может находиться в положительном отношении к его различным моментам. Если можно так выразиться, сознание времени есть *субстанциальная функция* души.

В самом деле, представим себе единую субстанциальную силу, которая является постоянным источником многообразных действий, что вполне отвечало бы самому понятию о ней, потому что сила, не обнаруживающая себя ни в каких действиях, не была бы силою; эта сила, вследствие своей субстанциальной природы, очевидно, не может истощаться и уничтожаться в своих отдельных актах, она должна постоянно переходить все к новым проявлениям, и эти проявления всего скорее придется мыслить в форме разнообразных отношений и соприкосновений с внешними ей силами. Допустим далее, согласно принципу соотносительности, что эта сила существует не вне своих состояний и действий, а пребывает в каждом из них как в положительном внутреннем определении своего развития и, перейдя к новому определению, не перестает быть пере-

[1] «Положит. задачи фил.», ч. II, стр. 298.

жившею, воспринявшею и видоизменившеюся чрез предшествующее и что, с другой стороны, приобретенное ею новое определение не есть для нее что-нибудь окончательное, но, вследствие присущей ей активности, она непрерывно стремится к проявлениям все более новым. В таких предположениях не только нет логического противоречия, но всякую причинность в мире мы, в сущности, понимаем лишь по этой аналогии [1]. Теперь вообразим, что эта индивидуально существующая субстанциальная сила воспринимает сама себя так, как она есть: очевидно, у нее должна получиться и *память*, как сознание реальности прошлых состояний в их истинном порядке, и *восприятие времени*, как различие между пережитым и тем, что переживается, и как постоянное предвосхищение будущего и стремление к нему. Другими словами, память и сознание времени суть a priori необходимые атрибуты деятельной субстанции, сознающей себя. И можно сказать, наоборот, что для ее сознания не оказалось бы никакого другого содержания, кроме ее собственного тожества в чреде разнообразных состояний и актов.

Итак, мы опять возвращаемся к той истине, что единство нашего сознания есть не производный, но основной факт психической жизни; это не продукт прихотливой игры явлений в нас, а коренное условие самой возможности каких бы то ни было субъективных явлений вообще. Значение этой истины глубоко понимал Кант, когда создавал свою теорию *трансцендентальной апперцепции*. Непрерывно воспринимая и переживая свое внутреннее тожество в разнообразии состояний, мы тем самым сознаем, что мы не только *есть*, но *были* и *будем*. Сознание этого длящегося тожества раскрывается для нас в каждом малейшем нашем акте, и самое сознание времени есть только его обобщенная форма. Несомненно, на этом же корне вырастает и наше сознание своей личности. Поэтому единство сознания действительно можно назвать *трансцендентальным фактом* внутреннего опыта.

Напротив, если мы отвергнем это сверхвременное единство нашего *я* как реальное данное душевной жизни, то сознание времени окажется невозможным даже в качестве *иллюзии*. Такой иллюзии тогда просто неоткуда взяться. Я уже не говорю о том, что взгляд на время как на простую

[1] «Положит. зад. фил.», ч. II, гл. III.

иллюзию немедленно опровергает сам себя во всякой попытке его продумать, ибо каждый процесс мысли в нас самым своим совершением тотчас же обнаруживает свой длительный характер.

Таким образом, факт памяти, ввиду его наглядности, представляет как experimentum crucis в споре между *феноменистическим* и *субстанциалистическим* взглядом на душу. Он явно невозможен, по крайней мере в наиболее существенных своих особенностях, при первом, он a priori необходим при втором. Если для воззрения на душу как на сверхвременное существо является какое затруднение при объяснении феноменов памяти, то совсем с другой стороны: оно заключается в ограниченности нашей памяти и в тесной зависимости ее процессов от весьма сложных условий. Мы далеко не все вспоминаем из нашего прошлого и далеко не одинаково вспоминаем в разные моменты нашей жизни, — наша способность воспроизводить пережитые впечатления капризно меняется вместе с состоянием нашего здоровья, настроением, возрастом и т.д. Даже в самые светлые минуты воспоминание об очень многих вещах окружено для нас непобедимыми препятствиями. Правда, существуют весьма интересные рассказы о том, как некоторые люди в моменты крайней опасности припоминали всю свою прошлую жизнь в малейших подробностях, и она вставала перед ними вся, в одной цельной картине. Однако о подобных фактах мы знаем только из передачи лиц, их испытавших, притом сделанной уже тогда, когда они сами не могли ясно воспроизвести для себя пережитого ими чрезвычайного состояния и, следовательно, могли делать ему ошибочную оценку. Наконец, кроме сейчас указанных недостатков нашей способности воспоминания в ее обычной деятельности, следует иметь в виду многочисленные случаи *обманов* памяти, наблюдаемые не только у людей больных, но и у вполне нормальных.

Вообще, нельзя не отметить того весьма важного пункта, что явления памяти имеют характер *опосредствованный*, и в этом их существенное различие от восприятия длительных психических состояний каждого в отдельности. Соображения, приведенные раньше, заставляют думать, что эти отдельные состояния мы сознаем без всяких воспроизводящих посредств, прямо объединяя их последовательные моменты в одно психическое целое. Напротив, в явлениях памяти мы не воспринимаем прошлого прямо, хотя и со-

знаем его реальность; мы его воспроизводим *чрез посредство* воспоминаний, которые, во всяком случае, представляют из себя факты текущей минуты. Мы только проецируем свои воспоминания назад, но пред нашим сознанием не стоят самые прошлые события. Как объяснить это различие?

По этому поводу следует заметить, что при объяснении фактов памяти представляются три *гипотезы*: 1) Гипотеза *феноменистическая*. Если отвлечься от общих противоречий феноменизма, она до известной степени объясняет механизм возникновения воспоминаний в каждый данный момент; но она совершенно бессильна объяснить наше сознание реальности прошлого — постоянно совершаемое нами *узнание* в образах настоящего действительно бывших фактов. 2) Гипотеза *спиритуалистическая*, признающая душу за единую, неизменную субстанцию, в которой все ею испытанное остается навсегда в том самом порядке, как оно было пережито. Приблизительно так смотрит на явления памяти, наприм., Лотце. Эта гипотеза хорошо объясняет единство нашего сознания и факты узнания прошлого в настоящем, но она совершенно неспособна действительно растолковать сейчас указанную ограниченность, связанность и условность явлений памяти. 3) Гипотеза *непрерывного взаимодействия души и тела*. Она могла бы слагаться из следующих соображений. Наш дух в самом деле есть сверхвременное субстанциальное существо, и поэтому все, что им было пережито и воспринято, хранится в нем, объединенное в стройную, последовательную картину. Но эта картина отражается в его самосознании только в очень тусклом, смутном и слитном, так сказать, *сжатом* виде. Собственно говоря, в этом случае мы даже имеем не сознание в строгом смысле, а скорее только неопределенное общее чувства или *темный инстинкт* прошлого. Чтобы какое-нибудь воспоминание выделилось из этого совершенно слитного состояния, нужно, чтобы оно облеклось в чувственно наглядный образ; а для этого необходимо, чтобы повторилось соответствующее ему впечатление, если не в форме реального ощущения, то, по крайней мере, в форме его ослабленного и субъективного воспроизведения. Тогда дух инстинктивно угадает реальное значение этого образа и оценит его как символ прошлой действительности. Между тем все, что мы знаем о психических процессах в нас, заставляет думать, что для такого воспроизведения

впечатлений — как в их прежней интенсивности, так и в виде их ослабленного повторения в субъективных образах воспоминания — одинаково бывают нужны особые физиологические условия. Отсюда вытекают зависимость феноменов памяти от чисто внешних и случайных обстоятельств, возможные в них аберрации и т.д. Через это вообще вопрос о психологическом и физиологическом механизме наших воспоминаний получает первостепенное значение. Можно сказать, что в явлениях памяти наша душа более наглядно подчинена физической организации, чем в каких-нибудь других.

Конечно, сейчас изложенный взгляд есть только гипотеза, но, по-видимому, ее должно признать за единственную гипотезу, в которой действительно примиряются трансцендентальные факты сознания нашего единства и реальности времени с зависимостью законов памяти от физиологического строения организма. Об этой гипотезе мне придется гораздо подробнее говорить в моем следующем реферате; теперь укажу только, что ее наиболее трудный пункт заключается в предположении темного и слитного сознания как очень важного фактора духовных операций. Однако можем ли мы совсем обойтись без этого предположения, даже и помимо вопроса о природе памяти? Психологи, по-видимому, слишком ограничивают область сознаваемого, останавливаясь только на том, что сознается ясно и отчетливо, и через это дают явно одностороннее описание состава душевной жизни. Если б мы настоящим образом оценили огромную роль слитно чувствуемого в психических процессах, мы убедились бы, что существует гораздо больше степеней сознания, чем мы привыкли думать. Обратим внимание хотя бы на то обстоятельство: в каждую единицу времени в нас присутствуют очень немногие раздельные представления (многие психологи и теперь уверены, что не более одного), а между тем мы имеем сознание о нашей личности, о всей нашей прошлой жизни в ее связных и разнообразных перипетиях, мы испытываем настроения, отвечающие нашей общей оценке прошлого, и составляем вытекающие из нее планы о будущем. Или возьмем не менее красноречивую область нашей отвлеченной мысли: в каждом общем утверждении мы охватываем в своем понимании неограниченное множество предметов, а многие ли из них ясно представляются нами? Куда было бы вставить эти факты, если бы в самом деле

вся жизнь сознания всецело ограничивалась наличным присутствием немногих случайных представлений в каждую данную минуту? Скажем ли, что рядом с весьма ограниченною областью сознания существует огромная область представлений совсем бессознательных и что рассматриваемые явления относятся к ней? Но ведь мы сознаем свою личность и свое прошлое и сознаем отвлеченный характер наших мыслей, — в чем же поможет нам бессознательное, когда его единственный понятный нам признак только в том и состоит, что оно *не сознается*? Между тем в психологии вопросы этого рода едва лишь намечены.

V

Итак, *единство сознания* и связанное с ним *сознание реальности времени* суть трансцендентальные факты нашего внутреннего опыта: в них мы непосредственно воспринимаем внутреннее тожество нашего сознающего существа и они представляют нечто в самом строгом смысле первоначальное в нашей душевной жизни. Они условие опыта, а никак не его продукт: все, что входит в наш опыт как его составной элемент, неизбежно пропускается через их призму и иначе не могло бы принадлежать к опыту, Поэтому нет более ложного приема психологического анализа, как пытаться их выводить из каких-нибудь простейших данных, каковы законы ассоциации идей, процессы абстракции и т.д. Напротив, в них мы имеем факты и самые широкие по своему захвату, обнимающие все изгибы душевной жизни, и самые простые и элементарные, потому что они присутствуют уже в самом простом ощущении как его неустранимое условие и основа.

К этим трансцендентальным фактам следует прибавить еще один: сознание нашей *активности*. Несомненно, он тесно слит с двумя первыми: мы только через то и сознаем свое единство, что объединяем (синтезируем) многообразные впечатления в непрерывном внутреннем тожестве нашего сознавания, а такое объединение и синтезирование, очевидно, представляют собою *деятельность* нашего субъекта. Что в этой деятельности непосредственно выражается единая субстанциальная основа сознания, ясно из того уже, что чрез нее только и реализуется ее единство: не будь в нас этой синтезирующей деятельности, у нас не было бы

и никакого единого сознания. Вообще, как мы в этом неоднократно могли убедиться, субстанция, по самому своему понятию, прежде всего есть деятельная сила своих явлений, которая в них многообразно осуществляется и связывает их между собою. Следовательно, если мы в самом деле воспринимаем субстанцию нашего духа, мы должны непосредственно воспринимать его деятельность.

Я не хочу здесь повторять много раз высказанных мною соображений о том, что *активность* есть действительное свойство сознания, которого никоим образом нельзя растолковать как простую иллюзию, выросшую на почве чисто пассивных состояний. Роль деятельного синтеза в возникновении даже простейших психических феноменов дает самое решительное подтверждение такой оценке. Но область проявлений нашей активности, конечно, не ограничивается только этою способностью первоначального синтеза. Не говоря уже о проявлениях нашей волевой деятельности, я хотел бы теперь напомнить те выводы о значении активности в процессах мышления, к которым я пришел в одном из моих рефератов прошлых годов[1]: самодеятельность нашего сознания — при этом непременно сознаваемая и воспринимаемая как таковая — есть основа и необходимый ингредиент нашего понимания различий между прошлым и будущим, нашего противоположения действительного возможному, нашего мышления всяких отвлеченных идей, наконец, таких эмоций, как ожидание, страх, надежда. К этому мы можем прибавить, что в живом сознании пребывающего единства нашего деятельного *я* мы имеем всегда присущий нашему уму оригинал наиболее важных категорий нашей мысли — *субстанциальности* и *причинности*. Несомненно, этим категориям принадлежит исключительное значение в построении объективной науки, и тем не менее их психологическое происхождение и мотивы их господства над нашим разумом до сих пор составляют камень преткновения для психологов.

Итак, наше *я*, или наша душа, раскрывается в нашем опыте как единая, пребывающая, деятельная субстанция, которая сознает себя в этих качествах. Эти свойства не приписываются нами ей по недоразумению или невольной иллюзии, — они представляют одновременно и условия, и

[1] «Подвижные ассоциации представлений». «Вопросы филос. и псих.», 1893, сентябрь.

неустранимые элементы содержания нашей душевной жизни. В опыте нашего сознания мы всегда имеем дело с его субстанциальным носителем, и, воспринимая явления духа, мы воспринимаем самый дух, поскольку он реализуется через них в своих подлинных признаках.

Но эти свойства — единство, пребывание, активность — не представляются ли слишком общими и отвлеченными? Не должны ли мы рядом с ними допустить еще другие, о которых мы уже не имеем непосредственного знания из опытных данных и которые тем не менее так же реальны, как и те, о которых мы говорили? Не придется ли тогда утверждать вместе с Кантом, что дух, как *вещь в себе*, от нас скрыт, что для его представления у нас не оказывается никакой наглядной интуиции и что поэтому мы приближаемся к его пониманию только в бессодержательных абстракциях?

Правы ли будут те, кто сделает этот упрек? Скорее в нем можно видеть пример того, как иногда запутываются самые ясные проблемы неосторожною постановкой неуместных требований. Если выводы, сделанные нами до сих пор, справедливы, то мы можем с полною уверенностью сказать, что имеем конкретную интуицию нашего духа, — она дана нам во всей совокупности нашей душевной жизни и в каждом ее отдельном акте. Но о духе, взятом отвлеченно от всех его проявлений, мы действительно не имеем наглядного представления, по той простой причине, что он и есть только *отвлеченность*. О наглядном образе здесь тем более не может быть речи, что всякий наглядный образ есть уже определенный психический продукт, который не мог бы явиться, если б единство, сверхвременное пребывание и активность нашего сознающего субъекта не были уже даны как условия его возникновения.

Косвенным подтверждением сейчас сделанных замечаний может служить тот факт, что, анализируя наши понятия о каком бы то ни было субстанциальном бытии, мы найдем в нем признаки, аналогичные тем, которые доставляет нам наше самосознание, но не отыщем никаких других. С первого взгляда дело представляется иначе: наприм., когда вопрос ставится хотя бы о материальном атоме, мы в идеях о непроницаемости, инерции, протяженности, величине, фигуре, по-видимому, имеем вполне наглядный материал для конкретной интуиции. Однако отбросим в этих идеях то, что в них есть субъективно чувственного, —

что останется тогда от них, кроме предположения о различных способах действия сил, установляющих бытие атома: сопротивления, стремления пребывать в каждом приобретенном состоянии, — и о пределах проявления этих сил, потому что протяженность, величина, фигура обозначают только границы постоянной сферы, в которых атом непроницаем для других тел? Но эти изначальные силы атома сами по себе, в своих внутренних определениях, очевидно, уже не имеют внешнего облика, потому что всякий такой облик выражает форму их действия на окружающий мир и, следовательно, представляет лишь относительное явление. Допустим гипотетически, что атом обладает рудиментарным самочувствием и воспринимает свою внутреннюю действительность: он будет сознавать себя как пребывающий центр многообразных отношений и действий, но все же о себе как деятельном источнике внутренних сил он не получит никакого наглядного, объективного образа, потому что, как мы сейчас видели, у него ***и нет этого образа***. Не будем же требовать и от своей души того, чего не можем приписать даже в отвлеченной схеме никакому сознающему центру.

ВОПРОС О РЕАЛЬНОМ ЕДИНСТВЕ СОЗНАНИЯ

I

В моих последних психологических статьях в этом журнале я защищал две истины, каждую из которых подробно рассматривал в отдельности: *субстанциальность души* и *двойственность природы человека*. Я знаю, что истины подобного рода не могут иметь притязаний на популярность. Мои выводы не вызовут сочувствия и согласия в современном читателе, и в этом отношении едва ли помогут даже самые убедительные аргументы. И в философии, как в других сферах умственной жизни, — в философии даже, может быть, больше, чем в других, — играют великую роль привычные представления, которые, вследствие своего общего распространения и настойчивого и повторного высказывания со всех сторон, приобретают, по счастливому сравнению одного русского психолога, как бы навязчивый характер для каждого отдельного ума. Противоположное этим навязчивым взглядам усвоивается очень туго даже умами самостоятельными и беспристрастными. Именно в таком положении находятся идеи, выражающие спиритуалистический и дуалистический взгляд на действительность. Нечего скрывать — все тенденции современной философии, современной психологии и современного положительного знания направлены против спиритуализма. Аксиомой или, лучше сказать, постулатом современной мысли является *реалистический монизм*, все смелее распространяемый на объяснение всех форм и законов существующего. Единство всякой жизни в некотором общем физическом субстрате, который в бесконечном разнообразии феноменов мира непрестанно осуществляет однообразные и в основе своей чрезвычайно простые законы механического движения своих частиц, — вот окончательный ключ ко всем тайнам бытия для современного исследователя.

Этим я вовсе не хочу сказать, что в наше время нет идеалистов, спиритуалистов, даже самых фантастических мистиков. Напротив, их явилось неожиданно много во второй половине текущего столетия, т.е. именно в эпоху до тех пор никогда не бывалого торжества реализма, — лучшее свидетельство неистребимости идеальных стремлений в человеческом духе. Однако спиритуалисты и мистики наших дней могут служить особенно убедительным доказательством великого могущества той силы, с которой они ведут борьбу. Они остаются спиритуалистами и мистиками, пока дело идет об их задушевных верованиях, но они поразительным образом превращаются в свою собственную противоположность, едва начинают философствовать и разрешать принципиальные вопросы. В их уме часто не оказывается самых простых категорий, чтобы мыслить духовную действительность. Оттого современная мистика, в ее многочисленных и капризных разветвлениях, представляет очень странную, пеструю и поучительную для историка философии смесь самых трансцендентных верований, иногда ведущих свое начало от наиболее отдаленных и смутных традиций прошлого, с предположениями материализма, иногда необычайно грубого. Теперь не приходится изумляться, если, читая возвышенные рассуждения о Божестве, о человеческом духе, об отличной от духа человеческой душе, о жизненной силе и т.д., мы вдруг узнаем, что и Бог, и дух, и душа, и жизненная сила суть только разные виды вещества различной тонкости и разреженности.

Относительно спиритуалистов-философов нужно сделать подобное же замечание: обыкновенно они пытаются одолеть своих противников не победами над ними, а уступками им; они более всего озабочены тем, чтобы защищаемые ими положения не пошли как-нибудь вразрез с популярными философскими и научными теориями, и тем надеются приобрести себе снисходительное признание у поборников реалистической доктрины. И это в такую эпоху, когда реалистическое миросозерцание получило более смелый, последовательный и непримиримый вид, чем когда-нибудь прежде! Нет ничего странного, что идеалистическое направление в современной философии выражается в создании учений, отличающихся столько же своею замысловатостью, сколько и бесплодною мертвенностью своего содержания. Хорошим тому образцом может служить теория абсолютного параллелизма физических и пси-

хических явлений, рассмотрению которой я уже однажды посвятил особую статью[1]. При этом нельзя не отметить следующей важной черты: к каким бы то ни было предположениям, напоминающим старинный дуалистический взгляд на природу, идеалисты и спиритуалисты новейших формаций относятся не менее враждебно, чем их противники; их постоянно преследует искушение помирить свои взгляды с господствующим монистическим воззрением на мир и человека.

Итак, нечего закрывать глаза на то, что дело спиритуализма находится в настоящее время в очень дурном положении. Означает ли это, что оно раз навсегда погибло? Думать это все-таки нет оснований. Человеческая мысль в историческом ходе своего развития постоянно колеблется между противоположными направлениями, но, по-видимому, еще очень далеко то время, когда наконец сложится такая система понятий и верований, которая ответит на все запросы ума и на все требования и чаяния человеческого духа. А пока такая система еще не возникла, до тех пор полное торжество одной какой-нибудь крайности, высказавшейся до конца и произнесшей свое последнее слово, всегда будет самым верным знаком близкого наступления решительной и могущественной реакции в противоположную сторону. Чем одолел реализм — только ли своими логическими преимуществами над враждебными ему доктринами, или в основе его торжества лежали более сложные причины исторического и психологического порядка? Покинутое духовное понимание мира точно ли окончательно обнаружило свою внутреннюю несостоятельность или от него просто отвернулись, потому что в определенный исторический период оно, ввиду особых обстоятельств, перестало удовлетворять умственным требованиям? Трудно колебаться в ответе на эти вопросы: современный реализм потому уже нельзя рассматривать как последнее слово истины, больше которого нечего искать и не о чем спрашивать, что в нем, как миросозерцании, нет никакой законченности. Для внимательного анализа реалистическое учение распадается на целый ряд утверждений, находящихся между собою в открытом противоречии. Между тем эти утверждения вошли в него не случайно: каждое из них

---

[1] «Параллелистическая теория душевной жизни», «Вопросы философии», кн. XXVIII.

представляет естественное и необходимое следствие того взгляда на познание и познаваемую действительность, в котором заключается самая сущность реализма.

Чтобы убедиться в этом, достаточно обратить внимание на один пункт, имеющий наиболее принципиальное значение: я разумею постоянное сплетение в философских теориях современных реалистов двух несовместимых точек зрения — *феноменизма* и *материализма*. Защитники общепринятых воззрений учат, что сущность вещей нам недоступна, что мы знаем только явления, а что, в свою очередь, эти явления суть наши собственные психические состояния, в которых не содержится никакого намека на природу вещей, как они существуют вне нас; поэтому они полагают, что все наши представления о времени, пространстве, веществе, движении — вообще о материальном мире — суть совершенно условные продукты наших познавательных операций, которым мы не имеем никакого права приписывать объективную достоверность. И они же настаивают, что наше сознание со всеми его операциями есть прямой результат постепенной эволюции материальных форм в существах органической природы. Выходит, другими словами, что материя со всеми ее свойствами и процессами есть продукт нашего сознания, а наше сознание есть продукт некоторых особых процессов в материи! Казалось бы, трудно себе вообразить что-нибудь яснее той истины, что эти два тезиса не могут быть верными оба: нельзя же, в самом деле, в одно и то же время быть и продуктом, и производящей причиной одной и той же вещи. И тем не менее подразумеваемое, а иногда и со всею откровенностью высказанное совмещение обоих утверждений составляет в наши дни глубочайшую характеристику размышлений не только философов самых разнообразных школ, но и многих людей науки.

Как объяснить этот факт? Неужели противоречие не замечается? Скорее, от него некуда уйти. Действительно, попытаемся в современной реалистической философии совсем откинуть все выводы *феноменизма* — и мы останемся при грубой метафизике материализма со всеми его логическими и нравственными противоречиями и с его кричащей неспособностью перебросить какой-нибудь мост от бесссознательного вещества к сознанию. Захотим ли мы, наоборот, уничтожить всякое представление о независимом от нас веществе и о всемогуществе совершающихся в

нем эволюций? Тогда не останется ничего от реализма: весь реальный мир обратится в простую галлюцинацию познающего духа. Таким образом, каждое из рассматриваемых нами утверждений является как бы ширмами, за которыми мы прячемся от последствий другого утверждения. Как часто, в самом деле, во время принципиальных споров об основаниях какой-нибудь теории, обращающей и душу, и сознание в продукт материальных процессов, на замечание о материалистическом характере такой теории приходится выслушивать победоносным тоном произносимый ответ: зато сама материя есть продукт представляющей способности! И обыкновенно думают, что этим странным ответом разрешаются все недоумения.

Впрочем, нельзя забывать, что совмещение материализма с феноменизмом в господствующем философском миросозерцании вызывается не одними только своими практическими удобствами. В этом совмещении сказывается своеобразная теоретическая необходимость. Вся история мысли, еще со времен Демокрита, подтверждает тот факт, что материализм в метафизике неизбежно ведет к иллюзионизму в гносеологии. Допустим только, что ничего не существует, кроме вещества с его роковыми законами, не преследующими в своем действии никаких идеальных целей, и тогда мир сознания со всем, что в нем есть особенного сравнительно с явлениями физической природы, окажется капризным и случайным порождением разнообразных физических процессов в тех немногих материальных формах, которым мы приписываем психическую жизнь. Все, чем психические факты отличаются от физических движений, — т.е. в конце концов все их действительное содержание, — необходимо обратится в какой-то совершенно субъективный нарост на физиологических операциях животного организма. Какое же основание думать, что этот нарост или этот замерцавший над мозгом одушевленных тварей субъективный мираж дает полную и верную картину реальных начал вселенной, как она существует в себе? Наше понятие о материи есть ли адекватное изображение самой материи, как она существует вне нашей мысли? Наши представления о движении действительно ли отвечают тому, что составляет движение в объективном мире? Наши идеи о пространстве и времени представляют ли точные копии безгранично огромных абсолютных вместилищ, в которые вдвинуто все, что существует и соверша-

ется на свете? Чтобы ответить на эти вопросы, наш ум не должен ли перестать быть собою и вырваться из пут тех самых субъективных феноменов, из которых он только и состоит? Имеют ли вообще наши идеи о вещах хотя какое-нибудь сходство с самими вещами, или они так же непохожи на самые вещи, как ощущения цветов непохожи на волнение эфира или слышимые нами звуки на колебания воздуха? Даже существуют ли какие-нибудь вещи вне нас? Ведь принять что-то существующее вне наших ощущений побуждают нас требования и законы нашей мысли, а эти требования и законы так же субъективны, как и сама мысль, и мы не можем судить о их пригодности в качестве критериев истины, потому что судим обо всем, уже опираясь на них. Мысль о разуме как об источнике истинного познания действительности и взгляд на этот же разум как на ограниченный и условный продукт материальной эволюции, отражающий только бесконечно малый уголок этой действительности, и при этом отражающий его не в его настоящем виде, а в призрачной и субъективной форме наших психических состояний, слишком явно не уживаются друг с другом. Поэтому нельзя быть последовательным материалистом и не прийти рано или поздно к теории чистого феноменизма, хотя совсем непонятно, как после этого все-таки оставаться материалистом, — а это бывает часто. От материализма к феноменистическому иллюзионизму дорога прямая и верная, *но обратной дороги нет*. Между тем реалистическое миросозерцание в наибольшей доле своих предположений только и живо совершенным пренебрежением к этой весьма простой истине.

Иллюзионизм в объяснении познания и материализм в объяснении действительности — вот два полюса, которые современная философия хочет совместить в одно органическое целое, но которые всем своим существом уничтожают друг друга. В этом весьма существенное, но далеко не единственное противоречие современного миросозерцания. Феноменизм и материализм, как умозрительные теории, уже каждый в отдельности, содержат в себе очень важные логические недостатки, — их оказывается тем больше, когда эти теории вступают в неестественный союз между собою. Мне уже так много и часто приходилось говорить обо всем этом в моих прежних сочинениях и статьях, что теперь я считаю возможным ограничиться только этим общим напоминанием. Для нас достаточно того вывода, что

монистический реализм вовсе не есть доказанная истина разума, это — не более как одна из гипотез метафизического характера, притом по своему внутреннему содержанию весьма богатая логическими противоречиями. С какого бы конца мы к ней ни приступили, мы, признав одни ее положения, тем самым всегда бываем вынуждены отвергнуть другие, одинаково для нее существенные, если только будем размышлять беспристрастно. Такая гипотеза может пользоваться большою популярностью, она может даже приобресть власть навязчивой идеи над огромным большинством умов, — ее логическая цена оттого не изменяется нисколько: подобные гипотезы могут иметь очень важное историческое значение, но не ими решится судьба знания.

Что же делать философскому исследователю ввиду этих противоречивых, хотя и популярных воззрений? К нему громче, чем когда-нибудь, обращено требование самостоятельности и строгой, беспристрастной критики. В истории много раз возникали навязчивые идеи и навязчивые взгляды, и с ними всегда было трудно бороться; но все же их господство никогда не бывает вечным. В развитии идей побеждает не то, что всеми принято, а то, что сообразно с разумом. Поэтому чем резче возобладало в известную эпоху одностороннее и неудовлетворительное решение какой-нибудь проблемы, тем настоятельнее необходимость усомниться в этом решении и безо всяких предвзятых взглядов искать новых путей к истине.

II

В моих предшествующих статьях я старался подвергнуть такому, как мне казалось, непредубежденному пересмотру вопрос о душе и о человеческой природе вообще. Особенно подробно я остановился на свойственном феноменизму воззрении на внутренний мир сознания как на совокупность *чистых явлений*, в которых не присутствует и не осуществляется никакой субстрат и никакой реальный субъект. В результате моего анализа я вынужден был признать, что такой взгляд на сознание, во-первых, противоречит сам себе и, во-вторых, совершенно не отвечает действительному содержанию нашей душевной жизни.

Он противоречит себе потому уже, что самое понятие *чистого явления* (т.е. такого, в котором ничто и ничему *не*

является), очевидно, есть contradictio in adjecto. С другой стороны, мы не поможем делу и в том случае, если совсем отбросим термин «явление» ввиду сопровождающих его неудобных ассоциаций и будем говорить только о *чистых* психических событиях или *фактах* как об единственных слагаемых нашей психики: не говоря уже о том, что понятие о *чистом событии* или *чистом факте*, которые ни с кем и ни с чем не происходят и ни в чем не совершаются, едва ли более состоятельно в логическом отношении, нежели понятие чистого явления, — оно разделяет с этим последним и многие другие логические неудобства. Оно не может выражать действительных единиц, из которых слагается психическая жизнь, прежде всего потому, что если бы эта жизнь в самом деле состояла из *чистых, абсолютных событий* (или явлений) безо всякой субстанциальной подкладки, то в ней нельзя было бы наблюдать ни связи, ни внутренней цельности. Всякое событие безусловно ограничено пределами своего течения: пока событие не началось или когда оно кончилось, его, как данного события, очевидно, нет. Поэтому если мы предполагаем, что какие-нибудь события связаны между собою, мы всегда думаем при этом, что вещи или существа, с которыми эти события происходят, во все их продолжение *остаются* или *сохраняются*: движущееся тело, вышедши из точки *a* (одно событие) потому только достигает точки *b* (другое событие, обусловленное первым), что оно во все время своего движения сохраняло свою реальность. Но *абсолютное*, или *чистое*, событие есть такое, которое не совершается ни с каким отличным от него существом или вещью и бывает дано само по себе (именно так определяют психические события сторонники рассматриваемой теории). Итак, с окончанием такого события от него ничего не остается, — с ним абсолютно исчезает все его содержание. Это значит, что все, состоящее из таких чистых событий, должно представлять чреду моментов, абсолютно возникающих и тотчас же абсолютно исчезающих и ничем друг к другу не примкнутых. Также и психическая жизнь должна, с этой точки зрения, представлять хаос неуловимо мгновенных фактов, всецело замкнутых в себе и совершенно разрозненных между собою. Мгновенность этих слагаемых душевной жизни должна отличаться вполне *абсолютным* характером: всякое длящееся событие состоит из бесконечного ряда моментов течения, каждый из которых уже кончился, когда наступил

следующий. Если так, *чистое* событие теряет всю свою реальность в тот самый момент, когда оно наступило: каждый следующий момент, с этой точки зрения, будет наполнен уже некоторым *новым* чистым событием.

Наша душевная жизнь состоит ли из таких абсолютно мгновенных единиц, ничем не связанных между собою? В этом отношении едва ли возможен какой-нибудь спор, — наш внутренний опыт категорически устраняет такое предположение. Органическая целостность и всеохватывающая взаимная зависимость суть основные черты душевных процессов, с которыми вынуждены считаться психологи всех направлений. В психической жизни нет независимых слагаемых, входящих в случайные для них агрегаты, подобно камням, которые случайно попадают в разные кучи; в ней отдельные моменты развития оказываются во всем своем содержании и составе вполне обусловленными внутренним единством и содержанием целого. В этом азбучная истина психологии: каждое душевное явление развивается на фоне других и в связи с ними, и, если его вырвать из этой связи и поставить одиноко, от него ничего бы не осталось; из этого правила нет исключений. Итак, психическая жизнь не слагается из элементов разрозненных и замкнутых в себе. Она не состоит и из таких элементов, которые обладали бы действительной мгновенностью: ничто мгновенное в абсолютном смысле не может быть предметом сознавания, всякое психическое состояние должно иметь длительность — без этого его нельзя было бы ни сознать, ни почувствовать, — каждый душевный факт представляет из себя целый процесс, который, как бы короток он ни был, усвояется нашим сознанием только чрез постепенное прохождение его моментов, — это опять самая элементарная истина психологии, в последнее время нашедшая себе всестороннее подтверждение экспериментальным путем.

Между тем из этих весьма простых соображений получается очень важный вывод: феноменистическая формула должна быть отвергнута; наша душа не есть только явление, и наша психическая жизнь не состоит из *одних* явлений. Кроме явлений, в ней присутствует еще что-то другое. Как во всяком процессе действительности, если только мы ясно представляем его, мы неизбежно различаем *субстрат* процесса от происходящих с этим субстратом перемен, так и в душевном процессе рядом с неудержимо проносящи-

мися в нас психическими состояниями всегда бывает дано нечто такое, что в них сохраняется, при смене их остается и их в себе объединяет. Это нечто — *мы сами,* его мы называем *собою.* Как в мире физическом чисто временному бытию отдельных движений (прошлых движений в нем уже нет, в нем есть только движения, которые совершаются в настоящем) соответствует сверхвременное бытие вещества (вещество и в прошлом, и в настоящем, и в будущем одно и то же), без которого не было бы и никаких движений, потому что двигаться было бы нечему, — так и в нашем духовном мире изменчивости наших отдельных ощущений, чувств и мыслей отвечает пребывающее единство нашего сознания, без которого ничто не может войти в наш внутренний опыт. Разгадка всей душевной жизни — в непрерывно совершаемом психическом синтезе. Каждое психическое состояние испытывается нами только через то, что его непрерывно исчезающие и поэтому всегда по существу разрозненные моменты (когда дан один какой-нибудь из них, *уже* нет или *еще* нет других) сливаются в нашем сознании в одно предстоящее ему неразрывное целое (*одно* ощущение, *одну* мысль, *одно* хотение). Без этого мы и сознать ничего не могли бы. Но всмотримся в природу того, что здесь совершается: как возможно такое объединение или слияние? Ведь если этот психический синтез, образующий из переживаемых нами состояний внутренне единые целостные факты, сам есть не более как *чистое* явление, он не только ничего не мог бы объединить, — он сам нуждался бы в объединении (т.е. психическом синтезе), чтобы явиться действительным актом нашего сознания: как и всякое другое явление, он в таком случае состоял бы из ряда моментов, каждый из которых наступал бы лишь тогда, когда абсолютно исчезли все предшествующие моменты. Итак, мы имеем здесь нечто другое. Как всякое внешнее явление (например, движение) оказывается возможным только потому, что испытывающее его тело сохраняется в смене стадий его развития, через это связывает их между собою и сливает их в звенья одного непрерывного процесса (напр., одного движения данного тела в одном определенном направлении), так и всякое внутреннее явление представляется мыслимым лишь под тем условием, что наше *я*, или сознающая в нас сила, не исчезает вместе с протекающими моментами развития этого явления, а сохраняется и через это внутренне совмещает все его мо-

менты в своем пребывающем единстве. Как для движущегося тела, достигшего известной точки своего пути, его нахождение в точках предшествующих исчезло абсолютно, но не исчез тот запас силы, который оно приобрело в этих точках и который заставляет его теперь двигаться с определенною скоростью, — так и для нашего *я* протекшие моменты его восприятий хотя и перестают быть непосредственно переживаемыми, но от этого не теряются бесследно, и оно переходит к новым моментам своего существования со всею совокупностью приобретенных им раньше изменений и отношений, и поэтому всякое получаемое им новое содержание оно сливает и связывает с старым. Ввиду этого можно сказать, что психический синтез есть просто восприятие нашим *я* своего собственного внутреннего единства и тожества в разнообразии испытываемых им сменяющихся состояний. Прямой предмет этого синтеза вовсе не *явления*, взятые отвлеченно от существа, которое их переживает, — в качестве чистых явлений они никак не могут быть синтезированы, — что в них исчезло, то действительно исчезло, — а само это существо, поскольку оно возвышается над временем и поскольку в нем внутренне сохраняется всякое приобретенное им новое определение бытия. Только так понятен психический синтез и только таким он и является нашему самочувствию и самопознанию: ведь прошлых состояний мы никогда не воспринимаем, мы не чувствуем прежней боли, раз она прошла, мы не видим протекших событий, раз они кончились; но мы непосредственно знаем *себя* как чувствовавших боль и наблюдавших данные события. *Мы никогда не воспринимаем явлений как таковых; содержанием нашего непосредственного восприятия всегда оказывается наше собственное субстанциальное единство как сознающих*, — вот положение, которое, по моему глубокому убеждению, должно составить со временем одну из важнейших истин психологической науки. Эта истина, быть может, покажется отвлеченною по своей форме, но в сущности своей она проста и ясна, если хорошенько над ней подумать. Только в ее свете делается неизбежным тот явно скандальный с точки зрения феноменизма факт, что настоящий момент абсолютно неуловим для нашего сознания и что поэтому оно всегда обращёно к прошлому и всецело наполнено им как своим единственным содержанием. С другой стороны, эта истина вполне объясняет то с первого взгляда загадочное обстоятельст-

во, что *время вообще* обладает для нашего сознания и самочувствия несомненной реальностью, что мы с абсолютной уверенностью знаем о том, что пережитые нами события действительно с нами произошли, и ждем чего-нибудь в будущем, — хотя время непрерывно протекает, хотя всякое наше прошлое уже прошло, а будущее еще не началось, и хотя все, что является, имеет реальность только в настоящем.

Предшествующие соображения так неизбежны и просты, что они напрашиваются сами собою, как скоро мы поставим психологическую проблему в настоящей широте ее содержания. Оттого в современных психологических исследованиях, несмотря на неограниченное господство феноменистической гипотезы, все чаще и резче начинает сказываться колебание и сомнение в оценке ее основных положений. Это сомнение невольно выражалось и раньше во всех тех случаях, когда вопрос о внутреннем единстве сознания ставился и понимался во всей его серьезности, — достаточно назвать самого гениального и последовательного представителя философии феноменизма в текущем столетии — Джона Ст.Милля. Но в наши дни дело уже не ограничивается лишь эпизодическими признаниями бессилия феноменистических объяснений для этого кардинального пункта нашего психического существования: все более растет и укрепляется убеждение в совершенной несостоятельности того психологического атомизма, по которому психические процессы так же слагаются из отдельных явлений, как материальные вещи образуются из сочетания обособленных и независимых друг от друга атомов. Истина о неразложимости психических фактов, о их неразрывной и органической взаимной связности, об их безусловной зависимости от того целого душевной жизни, элементы которого они составляют, постепенно превращается в самую основу современного психологического миросозерцания. Не отдельные явления порождают единство психического бытия — они сами рождаются и выделяются из него и вырастают на его почве, — вот вывод, к которому приходят, в силу неизбежной логики фактов, люди самых противоположных точек зрения. Настоящая действительность в нашем психическом бытии принадлежит лишь единому процессу нашего сознавания, — тому потоку психических образований, который содержит и обнимает в себе их все. Только насильственным актом отвлечения

мы вырываем отдельные явления из внутреннего единства их развития и начинаем их рассматривать как самостоятельные и обособленные данные. Их самостоятельность и обособленность такая же фикция, как и те предполагаемые абсолютно однородные элементы, на которые, по мнению некоторых психологов, будто бы должно разлагаться качественное разнообразие наших душевных состояний. Между новейшими психологами никто сильнее В.Джэмса не раскрыл совершенной тщетности и внутреннего ничтожества подобных фиктивных объяснений в психологии.

Но странное дело: ни Джэмс, ни другие сторонники этого *органического* воззрения на душевную жизнь обыкновенно совсем не замечают, что чистый феноменизм уже несовместим с их взглядами и, останавливаясь на половине пути, думают доставить только новое обоснование для феноменистической гипотезы. Они не хотят видеть, что попадают между двух стульев и оказываются гораздо менее последовательными, чем их противники. В самом деле, что такое этот единый процесс психического бывания, обнимающий и связывающий в себе все моменты своего совершения, так что отдельные факты и моменты в нем, в своей предполагаемой независимости, представляют лишь ложную отвлеченность? Этот процесс есть ли только *явление*, или он больше, чем явление? Ведь с этим-то едва ли можно спорить: явления действительно непрерывно *протекают* во времени, — о каких бы явлениях речь ни шла. С этой точки зрения в явлении как таковом всегда бывает дан лишь неделимый момент настоящего во всей его неуловимости и бесконечной мгновенности; раз известный момент того или другого явления наступил, тем самым неизбежно *перестали быть* все его предшествующие моменты, исчезнув в прошлом. Ввиду этого, как мы это видели отчасти выше и как уже было мною показано в моих других статьях[1], понятие *чистого явления* и понятие *реального процесса* несовместимы между собою. Процесс возможен только там, где существует связь состояний, а связь немыслима, если все, что содержалось в предшествующих состояниях, исчезло вместе с ними. Иначе сказать, процесс мыслим только тогда, когда мы в нем предполагаем некоторого

[1] «Явление и сущность в жизни сознания», Вопр. фил., кн. XXX; «Понятие о душе по данным внутреннего опыта», Вопр. фил., кн. XXXII; «Спиритуализм как психологическая гипотеза», Вопр. фил., кн. XXXVIII.

пребывающего носителя. Это относится ко всяким процессам вообще, потому что это с необходимостью подразумевалось в самом понятии, или в самой *логической категории* процесса. Следовательно, так должно быть и в нашей внутренней психической сфере: если она действительно осуществляет в себе единый целостный процесс, она не может слагаться из чистых, бессубстратных событий. И субстрат душевной жизни не есть только скрытая и закулисная причина психических явлений, отдельная от них самих и в них не переходящая: он в них присутствует и их переживает, составляя вполне реальное содержание каждого из них. Как в физической природе нет таких движений, в которых не присутствовали бы и не двигались частицы вещества, так и в мире душевном нет таких ощущений, мыслей, желаний, которые не являли бы в себе самочувствия и самодеятельности нашего единого, пребывающего духа. Одно так же невозможно, как и другое. Поэтому, если мы хотим оставаться при феноменизме, мы должны отказаться от всякой мысли об едином процессе сознавания; или, наоборот, мы признаем единство сознания за факт, — тогда с феноменизмом надо проститься.

Что можно возразить на это? Скажут ли, что если даже наше сознающее *я* не есть только явление, из этого все же не вытекает, что оно непременно есть какая-то субстанция? Но какое же третье понятие придумают в замену этих двух: ведь между *явлением* и *субстанцией*, если иметь в виду простой логический смысл этих понятий, а не какие-нибудь предвзятые метафизические определения их, — нет ничего среднего. Или укажут на отвлеченно диалектический характер приведенных выше соображений? Но верно ли, что они так отвлеченны? И можно ли оправдать открытое противоречие с логикой при логическом объяснении, даже и в частной области явлений, какова наша душевная жизнь, — между тем, кажется, нельзя спорить, что всякая наука стремится к *логическим* объяснениям? Во всяком случае, наш вывод далеко нельзя считать только результатом диалектического анализа абстрактных понятий: он получен через сопоставление самоочевидного смысла основных понятий нашего разума с бесспорными фактами нашего внутреннего опыта. Ведь *психический синтез* не выдумка, а мы могли уже убедиться, что признавать его за *чистое явление*, во всех последствиях этого определения, несомненно есть contradictio in adjecto.

Изложенные до сих пор основания приводят нас к общему принципу, который я в моих прежних статьях обозначил как *принцип соотносительности*: *явление* и *субстанция* различаются между собою только условно, т.е. лишь для отвлекающей деятельности нашего рассудка, но в своей действительности они совершенно неразделимы; нет явлений вне субстанций, реализующихся в них и переживающих их, и обратно, нет таких субстанций, которые находились бы где-то вне своих собственных свойств, действий и состояний и никак в них не выражались бы. Свойства всякой субстанциальной основы непосредственно осуществляются в свойствах и законах ее явлений, и наоборот, нельзя считать за свойства данной субстанции то, что никак и никогда в ней не проявляется. Явление, в котором ничто и ничему не является, — действие, которого ничто не совершает, — состояние, которого ничто не испытывает, свойство, которое ничему не принадлежит, — все это такие же противоречивые фикции рассудка, как и существа или вещи, совсем не имеющие никаких свойств, совсем никак не действующие и никогда ничего не испытывающие. Это в одинаковой мере истины отвлеченной логики, как и факты опыта. Надо понять раз навсегда, что мы действительно не умеем ни мыслить, ни вообразить, ни воспринять ничего подобного. В нашем представлении всякое действие и состояние есть *чье-нибудь* и всякий предмет *какой-нибудь*.

На это едва ли будет состоятельным то возражение, что в некоторых случаях мы полагаем очень резкое различие между *вещью* и ее *явлением*. Как я уже неоднократно указывал, термин *явление* в подобных случаях мы употребляем в особенном смысле: мы тогда разумеем под явлениями уже не собственные действия и состояния вещи, а те действия и состояния, которые она вызывает в среде от нее отличной, следовательно, имеем в виду не прямые, а только косвенные ее проявления. Так бывает, например, когда мы говорим, что нашему восприятию доступны лишь явления материального мира, но что мы не знаем его внутренней сущности. В действительности мы не воспринимаем ни сущности, ни явлений вещественного мира в их настоящих свойствах, — непосредственным предметом нашего воспринимающего сознания всегда оказываются наши субъективные ощущения и представления, т.е. различные изменения нашей психической сферы, хотя и вызванные воздействием материальных предметов. Напротив, если бы

все материальные вещи были открыты нашему восприятию в своих внутренних свойствах и действиях и в подлинном механизме всех происходящих с ними процессов, у нас не осталось бы никаких оснований утверждать непостижимость их сущности.

Принцип *соотносительности* иначе может быть назван принципом *имманентности.* С этой точки зрения он получит такую формулу: субстанция никогда не бывает *трансцендентна* своим явлениям и своей жизни, она неизбежно *имманентна* им. Субстанция и совокупность ее явлений не образуют двух отдельных областей действительности, каждая из которых обладает своими особыми качествами, законами и процессами, — они составляют совсем одну действительность в самом строгом смысле слова. Феноменальное и субстанциальное, временное и сверхвременное представляют неразрывные стороны единого процесса жизни, а не его какие-то разрозненные, замкнутые в себе и друг с другом не соприкасающиеся элементы. Явление — это сама субстанция в данный момент ее развития и в ее определенном отношении к другим существам, ее ограничивающим. И такое отношение дано в ней самой и ею самой, а не где-нибудь вне ее, раз она переживает известное внутреннее состояние. Говоря языком Гербарта, состояние субстанции есть ее *самоудержание* в ответ на внешние воздействия. То, что состояния субстанции протекают во времени, оказывается естественным результатом ограниченности ее природы: в каждый данный момент она лишь настолько раскрывает свои внутренние силы, насколько это дозволяет ее положение среди остального мира. Она сверхвременна по бытию, но она подлежит законам времени по своим подвижным отношениям к окружающей действительности [1]. Тем не менее бытие предмета и его отношения нельзя отрывать друг от друга. Если мы об явлениях, взятых в их искусственной отвлеченности от всего субстанциального, справедливо утверждаем, что они должны отличаться абсолютною мгновенностью, то ведь нужно помнить, что таких явлений нигде нет — ни в нас, ни вне нас. В действительности все явления длятся, потому что они никогда не бывают *только* явлениями, но в них всегда оказывается данным их субстанциальный носитель, который пребывает в эволюции своих сменяющихся форм. Ни в физичес-

---

[1] См. мои «Положительные задачи философии», ч. II, стр. 307-309.

ком, ни в нашем внутреннем мире нет разрозненных между собою, абсолютно мгновенных моментов развития — в них всегда реализуются живые процессы в их неделимой длительности.

Если все это верно, то воспринять *явление* и воспринять *субстанцию* обозначает совсем одно и то же. В явлениях нечего и воспринимать больше, кроме осуществляемой в них положительной силы. Но некоторые явления мы несомненно воспринимаем, — сюда относятся все акты и состояния нашего собственного сознания; мы действительно мыслим наши суждения, чувствуем наши ощущения, испытываем наши желания. Следовательно, и то реальное существо, которое в нас думает, чувствует и хочет, должно быть также непосредственным предметом нашего сознания или внутреннего самовосприятия.

Против этого нередко высказывают довольно странное, хотя весьма распространенное возражение: говорят, что мы и наших психических состояний не воспринимаем такими, каковы они есть в действительности, и что между ними и нашим пониманием стоит та же искажающая и преломляющая призма нашего сознания, которая закрывает от нас внутреннюю сущность материальной природы. Трудно сказать, что вообще разумеют в этом случае под психическими фактами, существующими как-то вне сознания и независимо от него: по-видимому, всего чаще под ними понимают просто те физико-химические процессы, которые происходят в центрах нашего мозга. Нет спора, этих процессов, в их физических и химических качествах, мы действительно не воспринимаем в себе вовсе; но не менее бесспорно и то, что называть эти процессы *психическими* есть грубое злоупотребление термином. Под психикой мы разумеем совокупность фактов нашего внутреннего опыта, а физические и химические явления суть несомненное достояние опыта внешнего.

Во всяком случае я, высказывая сейчас изложенный тезис, имею в виду не психические явления в их таинственной объективности и независимости от сознания, — я разумею именно состояния самого сознания. Я говорю не о том, что за призмой, а о том, что лежит по эту ее сторону. Я говорю о мыслях, которые мы *мыслим*, об ощущениях, которые мы *ощущаем*, о чувствах, которые мы *чувствуем*. Ведь всякое содержание, преломленное в предполагаемой призме нашего восприятия, можно рассматри-

вать с двух точек зрения: то, что дано в призме, может быть очень неверным и даже уродливым изображением предметов, на которые мы сквозь нее смотрим, но это в ней данное все же остается вполне реальным явлением в ней самой. Если бы, например, возразили, что мы и относительно явлений нашего собственного сознания часто имеем представление неправильное, потому что в огромном большинстве случаев судим о них по памяти, которая может нас обманывать, то на это сам собою дается ответ в том несомненном факте, что я, обманываемый своими воспоминаниями, все же сознаю себя и сознаю обманывающие меня представления такими, каковы они во мне теперь, иначе они не могли бы меня обмануть.

Не могу в заключение не отметить, что в полученных нами выводах дается относительное оправдание наиболее трудного и в то же время коренного пункта в философии познания Канта, — его учения о *трансцендентальной апперцепции*. Из них ясно вытекает, что единство нашего сознающего *я* не есть *продукт* нашего внутреннего опыта, а наоборот, представляет *изначальное условие* самой возможности какого бы то ни было опыта. Только благодаря реализующим это единство актам синтеза мы сознаем время и все происходящее с нами испытываем длящимся во времени. Только через эту же синтезирующую деятельность сознания мы можем связать восприятия наших отдельных чувств в единый образ окружающего нас пространственного мира. Наконец, только через непрерывную деятельность нашего пребывающего *я* его отдельные состояния оказываются примкнутыми друг к другу в качестве звеньев единой цепи внутренней причинной зависимости. Единое деятельное сознание должно быть дано в нас с самого начала, чтобы все это могло в нас развиться.

Однако с той точки зрения, которую защищаю я, нет основания впадать в преувеличения, так затемнившие философское построение Канта. Единство сознания есть основа всякого опыта вообще, но основа только *психологическая*. В деятельном единстве нашего сознающего субъекта коренятся внутренние связи наших духовных состояний; с другой стороны, в нем и чрез него мы воспринимаем и всякую причинную зависимость вне нас, — ведь без него у нас вообще не было бы никакого понимания и вос-

приятия, — но все же из этого никак не следует, что наше *я* есть единственный законодатель внешней нам природы. Из единства сознающего *я* вытекают основные факты и законы психической жизни [1], но ни самому Канту, ни его ученикам не удалось построить всю совокупность законов физики, исходя о понятия о трансцендентальной апперцепции. В существенной неразрешимости этой последней задачи заключается главный источник натянутости и неясности теории познания Канта. Он почти игнорировал огромную психологическую цену выдвинутого им принципа и, напротив, ожидал от него всего в такой области, где им одним никак нельзя было ограничиться: конкретное содержание бесконечно разнообразных законов объективного мира, конечно, нет никакой надежды обосновать из одних свойств нашего познающего интеллекта.

Односторонняя оценка, сделанная Кантом, имела самые печальные последствия и для психологии, и для философии позднейшего времени. Между прочим, предубеждение Канта против фактов внутреннего опыта, как чисто субъективных, и его склонность приписывать объективное научное значение только законам опыта внешнего резко выразились в его признании за трансцендентальной апперцепцией лишь условно логического и чисто формального значения в нашем познании. Для Канта единство сознания есть своего рода символ, под углом которого мы только и можем что-нибудь понять и узнать, но который ничего не открывает нам о природе сознающей в нас силы. Нет никакого сомнения, единство нашей познающей мысли может иметь только формальное и логическое значение в познании вещей, нам внешних. Но сама наша мысль, самое наше сознание с совершающимися в нем процессами есть также реальность, и притом самая основная и первая для нас, потому что мы все другое измеряем ею. А эта реальность, как мы могли в том убедиться, обладает действительным внутренним (а не откуда-то извне нанесенным) единством, и без него у нас не было бы ничего похожего на душевную жизнь.

Изложенные до сих пор выводы не представляют чего-нибудь нового: я их высказывал уже неоднократно в моих прежних статьях с гораздо более подробным обоснованием

---

[1] См. об этом: «Спиритуализм как психологическая гипотеза», стр. 525-534.

каждого отдельного положения. Однако после этого мои взгляды вызвали некоторые важные критические замечания, которые, как мне кажется, в значительной мере обусловлены недоразумениями относительно действительных оснований моих заключений. Вот почему прежде чем отвечать на них, я решился еще раз в сжатом виде передать тот ход мысли, который заставил меня в вопросе о природе сознания отклониться от воззрений, господствующих среди современных психологов. Теперь я перейду к рассмотрению высказанных мне возражений.

III

Наиболее решительное осуждение сделанных мною выводов я нашел в статье Вл.С.Соловьева «Первое начало теоретической философии» [1]. Хотя в этой статье обо мне и моих воззрениях он говорит только мимоходом, но все-таки он подвергает беспощадной и чрезвычайно остроумной критике то, что считает за мою основную точку зрения на рассматриваемую им проблему. Он причисляет меня к многочисленным сторонникам Декарта, которые разделяют с этим последним его главную ошибку в решении вопроса о природе нашего сознания. А ошибка эта, по мнению В.С.Соловьева, состоит в следующем: Декарт считал возможным и необходимым от самодостоверности наличного сознания как внутреннего факта *прямо заключать* к подлинной реальности *сознающего субъекта* как особого самостоятельного существа или мыслящей субстанции; он думал, что в простом или прямом сознании мы имеем самодостоверное свидетельство о существовании сознающего как этого подлинного субъекта; в своем положении cogito ergo sum он распространил достоверность прямого или чистого сознания на убеждение в собственном существовании субъекта (как мыслящей субстанции) [2]. В.С.Соловьев полагает, что эту ошибку повторил за Декартом и я в моей диссертации и в моих последующих статьях.

Должен сознаться, что мне тяжело и трудно вступать в печатную полемику с В.С.Соловьевым не только по причине очень старинных дружеских связей, которые соединяют меня с ним, но и в силу того уважения, которое

---

[1] «Вопросы философии и психологии», 1897, кн. 40.
[2] Там же, стр. 888, 889, 890.

питаю я к нему как самому глубокомысленному метафизику в современной русской философии, а может быть, и не только русской. Однако именно его высокая авторитетность в философской литературе не позволяет мне пройти молчанием его выводы относительно вопроса чрезвычайной философской важности, которые диаметрально противоположны моим собственным выводам и которые при этом высказаны в виду соображений, печатно изложенных мною раньше.

Обвинение В.С.Соловьева меня несколько удивило. Как? Я оказываюсь защитником самодостоверного существования нашего субстанциального *я* в том смысле, что оно не нуждается ни в каких доказательствах и должно быть принято прямо на основании свидетельства непосредственного сознания с абсолютною обязательностью? Но тогда зачем же я написал целый ряд статей, в которых не скуплюсь на детальное развитие самых разнообразных аргументов в пользу признания субстанциальной природы нашего духа? Поистине, мой взгляд не этот, и беспристрастный читатель убедится в том, если пересмотрит мои выводы в «Явлении и сущности в жизни сознания», в «Душе по данным внутреннего опыта» и в «Спиритуализме как психологической гипотезе». Действительно, я полагаю, что мы непосредственно сознаем свое бытие как *сознающих существ* и что субъективная наша уверенность в нем так велика, что *практически* мы не можем в нем сомневаться. Но из этого никак нельзя с первого же шага делать вывод к *теоретической* и *объективной* достоверности нашего сознания. Тем более нельзя сразу облекать этого сознания в формулу, содержащую отвлеченные метафизические термины, каков, например, *субстанция*. Ведь непосредственно сознавать и переживать что-нибудь и *понимать* отношение этого переживаемого к отвлеченным принципам (например, к понятию *субстанции*) суть вещи, очевидно, различные. Я отличаюсь от большинства современных психологов только в окончательной оценке свидетельств внутреннего опыта. Я утверждаю, что нет оснований видеть в этих свидетельствах самообман и иллюзию, к чему они обыкновенно склоняются, и В.С.Соловьев более других. Я полагаю, что непосредственное сознание, раскрывая нам нашу внутреннюю действительность как сознающих существ, нас не обманывает, но утверждаю я это не по субъективному самочувствию, а на основании обдуманных логических сооб-

ражений. Для меня субстанциальность нашего духа есть истина *выводная*, хотя она и совпадает с непосредственным содержанием нашего сознания. Но ведь в таком совпадении и заключается лучшая поверка ее достоверности.

Однако В.С.Соловьев решительно отрицает, чтобы существование нашего субстанциального *я* сознавалось непосредственно. «Допустим, — говорит он, — что бытие нашего *я*, или души, как субстанции, было бы *дано* непосредственно в наличных состояниях сознания; ясно, что никакого вопроса и сомнения об этом бытии не могло бы и возникнуть ... никто без оскорбления логики не может утверждать и доказывать, что эта истина есть наличный факт, ибо если бы она в самом деле была дана в наличном сознании, то это уже и было бы полным доказательством, а если она не дана, то бессмысленно доказывать, что не данное есть данное» [1]. Итак, абсолютная бесспорность фактов — вот непоколебимый критерий их действительной наличности в нашем непосредственном сознании — для В.С.Соловьева.

Я никак не могу признать правильности такого критерия: в психологической области более, чем в каких-нибудь других областях знания, оказывается *спорных* наличных фактов. В этом легко убедится каждый, кто серьезно подумает над историей психологии. От чего это зависит? От того ли, что непосредственно сознаваемые факты часто бывают очень сложны, от того ли, что далеко не все их элементы сознаются ясно, или еще от каких-нибудь причин? Мы не будем останавливаться на этих вопросах, но что о наличных фактах сознания можно спорить и что о них действительно спорили и спорят, этому можно привести многочисленные доказательства. Ограничимся немногими примерами. Присутствие в нашем уме общих понятий, абстрактных идей, отвлеченных суждений есть *наличный* факт нашего внутреннего опыта. И тем не менее через многие столетия идет до сих пор не оконченный спор, точно ли в нашем уме даны концепции со всеобщим содержанием или общность нашей мысли есть только иллюзия, порождаемая одинаковостью употребляемых нами в разных случаях слов, которыми, однако, в нашем сознании всегда вызываются лишь частные представления с каким-нибудь вполне индивидуальным содержанием (*кон-*

[1] Там же, стр. 914.

цептуализм и *номинализм*). Ввиду этого наличного факта истории как быть с утверждением В.С.Соловьева, что «факт присутствия или отсутствия чего-нибудь в сознании одинаков со всех точек зрения»? Можно ли придумать более разительное доказательство тому, что, вопреки его мнению, о наличных фактах сознания спорить можно? Ведь мысли несомненно протекают в нашей голове и в них или действительно дано общее содержание, или оно совсем отсутствует. И вот на это существуют совершенно *различные* точки зрения.

Аналогичный пример можно указать в различных учениях о природе наших чувств. Со всеми нами бывает, что мы страшимся и сердимся, радуемся и печалимся, любим и ненавидим. Разные состояния в этом роде переживаются нами постоянно, — казалось бы, мы должны были их знать дотла и, во всяком случае, не сомневаться, что они такое и в чем заключаются? А между тем какие разнообразные и непримиримо противоположные взгляды высказывают на них психологи! Возьмем хотя бы довольно популярную теперь теорию Джэмса и Ланге, по которой все наши чувства, какими бы идеальными и возвышенными они нам ни казались, представляют лишь различные сочетания чисто физических ощущений (от происшедших изменений в наших дыхательных органах, в кровеносных сосудах, в тоне напряжения мускулов и т.д.), сопровождаемые идеей предмета, который вызвал эти чувства. Однако с таким объяснением далеко не все согласны: большинство психологов склоняется к тому, что наши чувства имеют специфическую эмоциональную природу, по отношению к которой различные физические ощущения являются лишь сопровождающим обстоятельством. Вопрос не в том, кто тут прав: важно то, что об этих вещах можно серьезно и упорно спорить. А ведь дело идет, несомненно, о наличных фактах сознания: чувства как-нибудь сознаются нами, и в них или сознаются только физические ощущения, или сознается и еще что-нибудь. Количество подобных примеров можно было бы значительно увеличить, если с этою целью пересмотреть различные группы психических фактов. Все люди одинаково убеждены, что они ощущают, думают, чувствуют, желают, но что именно протекает в их сознании в соответствии с этими очень общими обозначениями, об этом они едва ли столкуются между собою скоро.

Итак, критерий В.С.Соловьева оказывается явно непри-

годным даже при простом установлении наличности тех или иных фактов в нашем сознании. Тем более его нужно признать неуместным в тех случаях, когда дело идет уже не о присутствии фактов в нашем субъективном сознании и самочувствии, а об их объективном и метафизическом значении. Если свидетельства нашего внутреннего опыта отвлеченно допускают разные толкования и точки зрения, их, очевидно, нельзя сразу и без дальнейших рассуждений возводить в достоинство общеобязательных истин теоретической философии как науки, а нужно сначала подвергнуть их всестороннему критическому анализу. Мы несомненно сознаем себя инициаторами своих собственных действий, но из этого вовсе не следует, что вопрос о свободе воли не должен иметь места в философии. Мы постоянно чувствуем, что переживаемые нами состояния принудительно вызываются в нас чуждыми нам силами, — из этого все же не вытекает, что проблема бытия внешнего мира не должна подвергаться обсуждению. В душе огромного большинства людей живет глубокое сознание присутствия в мире высшей бесконечной реальности, а в чутких религиозных натурах это сознание поднимается до самоочевидной уверенности, и мне кажется, что, по крайней мере для некоторых случаев, нет основания отрицать совершенно непосредственный характер этой уверенности (экстатическое созерцание мистиков), но это все-таки не значит, что метафизик с первого шага должен признать бытие абсолютного существа за аксиому, которая не нуждается ни в каких рациональных аргументах. Так и относительно нашего сознающего *я* нельзя утверждать его субстанциальности только на основании прямых свидетельств самосознания, не показав предварительно по крайней мере двух вещей: 1) что наше общее понятие о субстанции вполне отвечает тому представлению, которое мы имеем о нашем *я* через внутреннее самосознание и самочувствие, 2) что свидетельства нашего самосознания и самочувствия нельзя объяснить в этом случае как простую иллюзию.

Я не знаю, в какой мере я сам подал повод к превратному толкованию моих выводов. Как я уже говорил, мой уважаемый критик упоминает о моих мнениях только мимоходом, и я не могу судить, что собственно его в них смутило. Но я совершенно уверен, что подобных поводов не давал Декарт, хотя В.С.Соловьев приписывает ему ту же ошибку, которую будто бы сделал я. Исходный тезис фило-

софии Декарта — cogito ergo sum — вызывал самую разнородную оценку и у современников Декарта, и у его позднейших критиков, но все же, мне кажется, над ним редко совершали такое логическое насилие, какое допустил В.С.Соловьев. Или я совсем не понимаю рассуждений почтенного критика, или он в самом деле думает, что декартовское cogito ergo sum должно означать и для самого Декарта означало: *мыслю, следовательно, я есмь мыслящая и бестелесная субстанция*. Именно ввиду этого странного толкования исходной точки Декартовой философии В.С.Соловьев утверждает, что Декарт «по очевидной ошибке принял спорное за бесспорное» [1], и ставит его во главе спиритуалистов, считающих субстанциальность сознающего духа за самодостоверную истину, которая не допускает никаких сомнений и не нуждается ни в каких доказательствах.

Что Декарт учил о мыслящей и нематериальной субстанции духа, это всем известно; но что он свое учение о душевной субстанции вложил уже в исходное положение своей философии — это не вытекает ни из прямого смысла этого положения, ни из отношения к нему Декарта. Декарт искал положения абсолютно бесспорного и, мне кажется, действительно нашел его: что мы в самом деле мыслим (сознаем), а если мыслим, то, значит, и существуем, с этим без колебаний согласится всякий, будь он материалист, феноменист или спиритуалист. Считает спорным это положение только В.С.Соловьев, но единственно потому, что влагает в него не принадлежащий ему смысл. Вопреки В.С.Соловьеву, и для Декарта, как для других спиритуалистов, субстанциальность и нематериальность сознающего духа есть истина выводная, а не аксиоматическая. Декарт ее внимательно доказывает, а не считает сразу очевидною и не нуждающеюся в обосновании. Он выводит ее из сопоставления суждения cogito ergo sum с результатами предварительного сомнения и с принципиальным утверждением естественного разума, которому он приписывает характер логической аксиомы: *ничто* не может иметь состояний и свойств; поэтому там, где даны свойства и состояния, должен существовать предмет или субстанция, которой они принадлежат. По крайней мере, в Principia philosophiae, где благодаря сжатому изложению логические

[1] «Достоверность разума», «Вопросы фил. и псих.», кн. 43, стр. 367.

нити рассуждений Декарта выделяются особенно отчетливо, ход его мысли представляется чрезвычайно простым; в седьмом параграфе первой книги устанавливается положение cogito ergo sum как абсолютно достоверное; в восьмом параграфе Декарт усматривает в этом положении наилучший путь к познанию природы души и ее отличия от тела (но только путь, а никак еще не само познание сущности души) ввиду следующего соображения: во всем материальном мы усомнились, а в себе и в своем существовании, как мыслящих, сомневаться не можем, следовательно, это наше существование не имеет в себе ничего материального. Наконец, только в одиннадцатом параграфе он признает мыслящее *я* за субстанцию на основании аксиомы естественного разума, указанной выше. Рядом с нею стоит другое положение, также с характером аксиомы, которое весьма напоминает или, по крайней мере, подразумевает защищаемый мною принцип *соотносительности*: мы тем яснее познаем субстанцию, чем более знаем ее состояния, — из чего Декарт выводит, что свою душу мы знаем лучше, чем какие-нибудь другие вещи на свете, ибо все другое мы познаем в состояниях нашей души [1].

Я понимаю, можно сказать, что ход заключений у Декарта слишком поспешен, что принципы естественного разума он не обосновывает, а принимает на веру и т.д. Но как же не заметить, что здесь мы имеем *выведение* нематериальной субстанции духа, а никак не ее провозглашение за бесспорную аксиому, которая доказательств не требует? Доводы Декарта в настоящее время могут показаться наив-

[1] Аналогичный ход мысли находим и в «Метафизических размышлениях» (2-е размышл.), хотя он и не так ясно выражен, отчасти благодаря растянутости рассуждений Декарта, отчасти оттого, что он сосредоточил главное внимание на доказательствах возможности и необходимости мыслить душевную действительность помимо всяких материалистических предположений. Аксиомы естественного разума еще не получили отчетливых общих формул, и понятие «субстанции» еще не введено с определенностью. Тем не менее самый существенный пункт и в «Принципах», и в «Размышлениях» одинаков: Декарт решительно отделяет очевидную достоверность положения cogito ergo sum от вопроса о природе нашего сознающего *я*. Во втором размышлении, установив непоколебимую достоверность своего исходного положения, он далее говорит: «Но я не знаю еще с достаточной ясностью, что я такое, - я, уверенный, что я существую; теперь нужно очень остеречься, чтобы не принять за себя какой-нибудь другой вещи». Не имеем ли мы здесь отчетливо выраженного убеждения, что положение cogito ergo sum, при всей его очевидности и ясности для нашего ума, само по себе еще не содержит знания о внутренней сущности нашего духа? (Oeuvres de Descartes, nouv. édit, par Jules Simon, p. 72).

ными и прямолинейными: ведь в его эпоху не было еще феноменистической философии со всем арсеналом ее утонченной, расплывчатой аргументации; тем не менее это всетаки доводы с весьма ясным и определенным содержанием. Свою теорию субстанциальной и нематериальной души Декарт считает за истину, с необходимостью вытекающую из непосредственных данных сознания и из некоторых самоочевидных аксиом отвлеченной мысли, но она все же не есть для него по существу бесспорное предположение, от которого можно было бы начинать философское построение в том случае, когда принципиально отвергнуты все предвзятые мнения и могущие подлежать сомнению и спору утверждения. В системе Декарта его определение существа души стоит не на *первом*, а только на *втором* месте.

Но особенно странно то, что В.С.Соловьев сам совершает (только в противоположном направлении) ошибку, которую так красноречиво изобличает в Декарте, и как исходную точку всех дальнейших выводов теоретической философии самым явным образом принимает *спорное* за *бесспорное*. Поставив себе чисто декартовскую задачу «отграничить *бесспорную* область *наличного* сознания от области всяких утвердительных и отрицательных мнений, верований и убеждений, которые могут оказаться истинными или ложными, но которые уже оказываются *спорными*» [1], он как точку отправления для философии вместо безобидного cogito ergo sum Декарта ставит другое, гораздо более притязательное положение: в нашем наличном сознании даны ощущения, мысли, чувства, желания, вообще различные психические состояния, но реальный субъект нашей психической жизни — душа как субстанция — в наличном сознании не дается и не открывается; мы сознаем поток отдельных душевных состояний, но не сознаем, *чьи* это состояния; я никогда не сознаю себя как субстанцию психических состояний [2]. «Только этот бесспорный факт (что существуют теперь испытываемые ощущения, чувствования, представления и другие сознаваемые состояния), а не декартовское cogito ergo sum может служить твердою

[1] «Первое начало теорет. фил.», стр. 911-912.

[2] В этих формулах я почти дословно суммировал то, что В.С.Соловьев высказывает об исходной истине философии в «Первом начале теор. фил.» на стр. 910, 911, 914, 915, 899 и в «Достоверности разума» на стр. 387, 388.

точкой опоры для отчетливого философского мышления. В порядке этого мышления первоначальная достоверность есть только достоверность наличного сознания, в котором не даны никакие существа и субстанции, ни протяженные, ни мыслящие, а разве только *мысли* о таких существах и субстанциях» [1].

Трудно представить себе более решительное выражение чисто феноменистического взгляда на душевную жизнь. Я совершенно понимаю, что такой взгляд можно себе усвоить, и его действительно разделяют очень многие. Но для меня совсем непонятно, как можно было его выставить в качестве исходной точки философии, не допускающей сомнений и не требующей доказательств, — выставить в качестве заявления *бесспорного* факта? Допустим даже, что этот взгляд вполне верен, — во всяком случае, как же его считать бесспорным, когда против него так много спорили и спорят до сих пор? Со времен блаженного Августина и до наших дней существуют люди, которые с убеждением и подробно доказывают, что нельзя воспринимать и сознавать состояний души, не сознавая при этом самой души. Может быть, эти люди ошибаются; но как же все-таки простое отрицание их выводов провозгласить за самоочевидную и с самого начала обязательную для всякого ума истину?

Что и сам автор «Первого начала теоретической философии» далеко не вполне уверен в бесспорности этой истины, явным тому признаком служит то, что он ее долго и пространно доказывает. Нельзя не отдать справедливости его замечательному остроумию, однако все же мне не представляется, чтобы высказанные им соображения действительно решали затронутый им вопрос. Главный нерв его аргументации заключается в различении двух значений в слове *я*. «Когда говорится «*я мыслю*», то под *я* может разуметься или чистый субъект мышления, или же эмпирический субъект, т.е. данная живая индивидуальность, — другими словами, субъект в смысле *отвлеченном* или субъект в смысле конкретном» [2]. Но, рассуждает автор, ни чистый субъект мышления, ни наш эмпирический субъект нельзя рассматривать как реальную субстанцию душевной жизни. Чистый субъект мышления есть феноменологический факт

[1] «Достов. разума», стр. 387-388.
[2] «Первое начало теор. фил.», стр. 897.

не менее, чем все другие явления души, — это только мысль, с которою мы соотносим и связываем всевозможные психические состояния [1]. *Я* в этом смысле есть просто понятие нашего ума, «имеющее то свойство, что оно связывается со всеми прочими мысленными фактами (или данными состояниями) как привходящий вторичный факт»[2]. «Как функция неопределенного ряда психических фактов, это *я* естественно выделяется из их совокупности, выносится, так сказать, за скобку и принимает вид чего-то самостоятельного» [3]. Однако эта его самостоятельность совершенно призрачна; наше *я*, в этом значении, есть хотя и «неизменный, но пустой и бесцветный канал, через который проходит поток психического бытия. И если мы, однако, не признаем себя или свое *я* такою пустотой и бесцветностью, то лишь потому, что под самодостоверного субъекта сознания подставляем нечто другое, именно нашу эмпирическую индивидуальность, которая, конечно, может быть весьма содержательною, но зато — увы! — не представляет собой той самоочевидной непосредственной действительности, которая принадлежит чистому *я* или феноменологическому субъекту» (как мысли, сопровождающей все явления в нас) [4]. Далее автор остроумно доказывает, что наша эмпирическая индивидуальность (т.е. наше собственное представление о своей конкретной личности, составленное на основании прошлого опыта) не отличается ни такою достоверностью, которая не допускала бы сомнений, ни признаками действительного субстанциального тожества и неизменности. В пояснение своей мысли он с особенным вниманием останавливается на примере парижской модистки, которая под влиянием гипнотического внушения принимала себя то за пьяного пожарного, то за архиепископа парижского.

Мне кажется, спиритуалисту легко ответить на эти соображения: автор нигде не показал, что слово *я* имеет только эти два значения и что нет третьего, которое было бы даже первоначальным сравнительно с ними. Допустим только (а из предыдущей главы мы видели, насколько *необходимо* это сделать), что психическая жизнь никогда не слагается из чистых, безличных событий, а всегда испытывается

[1] Там же, стр. 897, 898, 899.
[2] Там же, стр. 893.
[3] Там же.
[4] Там же, стр. 900.

некоторым сознающим и чувствующим субъектом, и тогда сознание или, по крайней мере, смутное чувство самого себя как центра переживаемых удовольствий и страданий, стремлений и отвращений должно присутствовать на всех ступенях душевного роста, даже и в то время, когда у нас еще нет никаких ясных воспоминаний о том, чем мы были прежде, или когда самое слово *я* еще и не возникало в нас. Является естественный вопрос: это слово *я* не обозначает ли прежде всего нас самих в этом первоначальном и коренном смысле? Не потому ли мы и наши воспоминания связываем этим словом, и наши мысли объединяем им же, что его первоначальное значение всегда в нас непосредственно заложено? Ведь из чистых, безличных, себе довлеющих состояний как выйдет личность, как получится то, что над отдельными состояниями возвышается, объединяет их и связывает? [1]

В параллель с парижской модисткой приведу другой пример. Мне лично известна одна сомнамбула, которая, будучи погружена в глубокие стадии гипнотического сна, начинает мучительно волноваться и горько жалуется своему гипнотизеру: «Я не знаю, кто я и где я?» Я спрошу В.С.Соловьева: что разумеет она в этом случае под своим *я* и о каком *я* так беспокоится? О своем эмпирическом *я*? Но ведь все ее горе в том, что в ней совсем погасло сознание о своей эмпирической индивидуальности, она не считает себя ни тем, что она есть, ни пожарным, ни архиереем и ничем другим. Неужели же ее так заботит чистый субъект ее мышления? Но ведь этот субъект есть бесцветный и пустой канал психического потока, это совсем отвлеченное понятие, одинаковое по своему содержанию у всех людей, — это простая фикция рассудка. Можно ли из-за нее страдать и мучиться? Да и есть ли какой-нибудь смысл в вопросе: кто такой наш чистый субъект мышления и где он находится? Не намекает ли приведенный мною факт на то, что мы можем сознавать наше *я* и не в качестве только определенной эмпирической личности или чистого субъекта мышления и что это наше сознание является даже

---

[1] С точки зрения спиритуализма первичным *я* в этом смысле сознаваемой и чувствуемой нами психической силы, которую мы отожествляем с самими собой, обладают и новорожденные дети, и лишенные всяких ясных воспоминаний идиоты, и душевнобольные, имеющие о себе самые странные фантазии, и, наконец, животные, поскольку мы им приписываем действительное одушевление.

особенно резко и напряженно выраженным, когда с него сняты все эмпирические покровы?

Итак, против теории чистого феноменизма и в том виде, как ее принимает В.С.Соловьев, весьма можно спорить. Он, конечно, поступил бы осторожнее, если бы в основу философских построений положил старое декартовское cogito ergo sum, — разумеется, в его буквальном и действительном смысле или какую-нибудь формулу, ему равносильную. Ведь прежде чем подводить наше наличное сознание под отвлеченные онтологические критерии (все равно, выставим ли мы в качестве такого критерия понятие чистого явления или субстанциальной сущности), надо взять это сознание таким, каково оно есть. Каждый из нас сознает себя существом мыслящим, желающим, чувствующим, испытавшим многое в прошлом, переживающим что-нибудь в настоящем, имеющим какие-нибудь ожидания в будущем. Этот бесспорный факт определенного самосознания и надо зарегистрировать. Но что же мы такое? Точно ли мы существа, какими себя чувствуем, или наше самосознание нас обманывает и наша душевная жизнь слагается из чистых состояний, не принадлежащих никому? Точно ли у нас было прошлое или нам только это кажется? Точно ли мы прямо и непосредственно воспринимаем наше субстанциальное *я*, как оно действительно есть, или наше *я* есть только одна из наших мыслей, столь же далекая по своему содержанию от нашего подлинного существа, как далеки наши мысли о внутренней сущности внешних нам вещей от их реальной сути в них самих? Обо всем этом *можно спорить и сомневаться*, и, стало быть, нет основания давать на эти вопросы окончательные ответы с первых же шагов исследования или даже прежде, чем сделаны какие-нибудь первые шаги в нем и только устанавливается точка исхода. Дальнейшие результаты оттого значительно выиграли бы в ясности, и автору не пришлось бы ограничивать раньше высказанных положений и тем довольно заметно вступать в противоречие с своими собственными утверждениями. В самом деле, если «Первое начало теоретической философии» содержит горячую проповедь чистого феноменизма, то вторая статья В.С.Соловьева, служащая прямым продолжением первой, «Достоверность разума» (правда, за исключением первой главы), представляет оригинальную, тонкую и талантливую защиту наиболее существенных пунктов спиритуалистической теории. Автор

доказывает в ней, что «логическое мышление как такое обусловлено тем относительным упразднением времени, которое называется *памятью* или *воспоминанием*», и что «логическое мышление прежде всего обусловлено *реакцией против времени со стороны чего-то сверхвременного, действующего в воспоминании*» [1]. Он доказывает, что материею логической мысли являются не факты психической жизни в их непрерывном возникновении и исчезновении, «а только их *сохранение*» [2]. Соответственно этому, он память определяет как «надвременное в сознании», а слово в его качестве выразителя универсальной стихии логического мышления как «надвременное и надпространственное» [3]. Он рассматривает память и слово как две психические основы, «непосредственно освобождающие сознание от полного подчинения времени и пространству» [4]. По мнению В.С.Соловьева, от этих основ зависит «внутренняя, сверхвременная и сверхпространственная связь психических состояний или данных прямого сознания» [5].

Под всеми этими положениями может подписаться любой спиритуалист. Но как же не видит автор, что он ими совершенно убивает свой первоисходный тезис теоретической философии? Оказывается, что наше сознание постоянно имеет дело с *сверхвременным* содержанием, ибо чем было бы оно пополнено, если бы у нас, например, абсолютно не было памяти и каждое явление сознания абсолютно исчезало бы в тот самый неделимый момент, когда оно возникло? Между тем явления души несомненно *протекают* во времени. В.С.Соловьев сам настаивает, что «психические факты сами по себе возникают и исчезают» и что «мы должны признать время (т.е. непрерывное возникание и исчезание) условием всякого психического бывания». Не значит ли это, что раз мы помним и мыслим, то нашему сознанию непосредственно предстоит сверхвременная и сверхфеноменальная стихия нашего душевного существования, т.е., стало быть, *субстанциальное в нем*? Как иначе понять тезис В.С.Соловьева, что «материею или первым условием логической мысли могут быть не психические факты как такие, а только их *сохранение*» (стр. 398)? Неда-

---

[1] «Достов. раз.», стр. 399.
[2] Там же, стр. 398.
[3] Там же, стр. 403.
[4] Там же.
[5] Там же, стр. 404.

ром ему приходится пускаться в странные соображения о наличных психических фактах, собственное содержание которых выходит за пределы всякой наличности (стр. 389). Не следует ли скорее сказать, что область *наличного* в сознании гораздо шире, чем думает уважаемый автор, и что она далеко не ограничивается потоком психических состояний в его неудержимой смене? В.С.Соловьев, по-видимому, ищет точки опоры для своего первоначального взгляда в различении между субъективно психической и логической стороной наших внутренних процессов: с психологической точки зрения все подлежащее сознанию есть тем самым чистое явление; напротив, в логическом отношении нашему сознанию открывается нечто, над всякими явлениями возвышающееся. Но я спрошу его: разве логические процессы, *со всем своим содержанием и во всем своем внутреннем значении*, не суть прежде всего психические факты? И если в них открывается нашему сознанию содержание *сверхфеноменальное*, не вытекает ли из этого, что их уже нельзя отнести к категории *чистых явлений*, в их абсолютной исчезаемости и текучести? Наконец, память — разве факт логический, а не чисто психологический? Совершенно очевидно, В.С.Соловьеву нельзя остаться на том распутьи, на котором он стоит сейчас. Одно из двух: или он был прав в «Первом начале теоретической философии» — тогда он должен отвергнуть так хорошо им отмеченные свойства нашего разума и памяти, или он был прав в «Достоверности разума» — тогда он слишком поспешил примкнуть к выводам чистого феноменизма и только напрасно связал себя в дальнейшем развитии своих мыслей.

Чем же объяснить такие колебания и такую шаткость в заключениях у мыслителя, столь известного в нашей литературе определенностью и твердостью своих убеждений? Источник их, мне кажется, в том предвзятом взгляде, который усвоил себе В.С.Соловьев на субстанциальное бытие вообще: по крайней мере, в настоящее время он выступает самым решительным сторонником чисто трансцендентного понимания субстанциальной действительности. Истина *соотносительности* явления и субстанции, ясно вытекающая из прямого смысла этих понятий и из их неизбежного логического употребления, представляется как бы совсем чуждою для его ума. Для В.С.Соловьева *имманентность* нашего сознающего субъекта своим состояниям оказывается синонимом его чисто *феноменологического* бы-

тия: этот субъект лишь тогда был бы реальным субъектом, если бы он имел бесспорную действительность *за пределами* своих состояний (стало быть, вне *всяких* состояний?). Если бы мы в самом деле внутренне воспринимали наше субстанциальное *я*, то оно «выступало бы в сознании как творческая энергия или подлинный акт, а все прочее характеризовалось бы только как его пассивное произведение, если бы, например, теперь, смотря на эту стену с висящим на ней портретом, я непосредственно сознавал, *что она произведена мною*, моим собственным внутренним действием, а также сознавал бы и *как* это сделано»[1]. Точно так же мы тогда непосредственно сознавали бы ту творческую деятельность, которою мы производим наши желания и душевные волнения. Но никто никогда ни наяву, ни даже во сне не сознавал себя творцом своих желаний и чувств; это значит, что никто и никогда не воспринимал своего субстанциального *я*[2].

Между тем В.С.Соловьев твердо «уверен» в *существовании* такого субстанциального *я*, или души, в тожестве личности и т.д.[3]. Является невольное недоумение: неужели он серьезно думает, что он, как он себя знает, с своими мыслями и ощущениями, страданиями и радостями, желаниями и душевными волнениями есть только феноменологический призрак, сотканный из чистых, абсолютных состояний, а что над ним живет какое-то маленькое божество, которое по своему произволу творит из ничего все, что он чувствует и чего хочет, и что этот-то миниатюрный бог и есть его настоящее *я*? В.С.Соловьев говорит: «*Я сознаю себя всегда как только субъекта своих психических состояний, или аффектов, и никогда как их субстанцию*». Я спрошу на это, сознает ли он, однако, себя как *реального субъекта* своих состояний? Если *да*, то феноменизм все-таки надо бросить. И тогда навряд ли останутся основания утверждать чистую *пассивность*[4] нашего сознаваемого субъекта: ведь едва ли мыслимо, чтобы реальный субъект испытывал состояния и в то же время никак на них не реагировал; напротив, именно в наших желаниях, волнениях, удовольствиях, страданиях мы будем тогда иметь различные фор-

---

[1] «Первое нач. теорет. филос.», стр. 899.
[2] Там же.
[3] См. там же, стр. 903.
[4] Там же.

мы активного самоутверждения нашего субъекта в ответ на впечатления извне. Но В.С.Соловьев категорически настаивает, что наш сознаваемый субъект есть только феномен: реальное и субстанциальное бытие имеет только то, что обладает силой абсолютного творчества.

Вот предвзятая идея, которая у В.С.Соловьева положена в основу решения всего вопроса. Между тем она вызывает весьма серьезные возражения. Не спорю, что при окончательном объяснении вещей мы с неизбежностью останавливаемся на мысли о первоначальной творческой мощи, от которой зависят и законы, и свойства, и состояния всякой данной действительности. Но дозволительно весьма сомневаться, чтобы эта сила абсолютного творчества принадлежала внутреннему *я* каждого из нас в отдельности. Тем более что здесь нельзя остановиться на половине дороги: раз всякое субстанциальное существо вообще есть абсолютная творческая причина всех своих свойств и состояний, тогда каждый атом придется одарить всемогущим божественным двойником, и мир представит неисчерпаемо бесконечную сумму таких маленьких богов. Не гораздо ли правдоподобнее предположение, что эта первоначальная творческая сила, от которой зависит вся действительность каждой данной вещи, а стало быть, и раздельность вещей между собою, и их множественность, и все связывающие их отношения, существует не во множественном, а в единственном числе, как абсолютная основа всех вещей вообще? И при этом последнем взгляде — если мы все-таки приписываем себе, как данной индивидуальности, бытие субстанциальное (а В.С.Соловьев его принимает) — не будем ли мы вынуждены видеть субстанциального носителя нашей внутренней жизни не где-то вне ее, а в ее сознаваемом реальном субъекте, который столько же деятелен, сколько и страдателен, который не только сопротивляется внешним ограничениям, но и воспринимает их? Иначе едва ли можно составить себе содержательную идею о нашем индивидуальном *я* как существе конечном[1].

[1] Я менее, чем кто-нибудь, склонен отрицать *творческий* характер реакций и синтезов, составляющих внутреннюю жизнь нашего духа. Творчество (как я его понимаю) присутствует везде, где дано качественное разнообразие явлений, между тем качественное разнообразие фактов есть отличительное свойство всей психической области. Но я решительно уверен, что творчество *имманентно* жизни нашего духа, а не *трансцендентно* ей (см. «Положительные задачи философии», ч. II). Его никоим образом нельзя представлять себе так, что наше субстанциальное *я* создает свои чувства, стремления и желания как какие-то внешние для него самого, пассивные продукты.

Напротив, взгляд, установляющий непроходимую пропасть между субстанцией и ее качествами и состояниями, как совершенно случайным и произвольным порождением этой субстанции, едва ли допускает какие-нибудь рациональные мотивы. Во всяком случае, он представляет очень дурную почву для обоснования философских идей, горячим защитником которых всегда являлся В.С.Соловьев. Если феноменальная и субстанциальная действительность так далеки друг от друга и если в наше непосредственное сознание попадает действительность только феноменальная, для нашего ума, конечно, нет надежды отыскать верные и твердые пути к истине о существующем в нем самом. Теория *трансцендентных сущностей* во все времена доставляла превосходный материал для скептического отрицания во всех его видах, но ни одному философу еще не удавалось, исходя из нее, логически построить миросозерцание законченное, цельное и положительное. Невольно приходит в голову, что В.С.Соловьев слишком много уступил принципиальным противникам своих задушевных убеждений. При таких уступках чрезвычайно трудно дать последовательное и свободное от противоречий оправдание для того глубокого и оригинального мировоззрения, которое он проповедовал всю жизнь.

НАУЧНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ФИЛОСОФИЯ
(По поводу статьи проф. В.И.Вернадского «О научном мировоззрении»)

I

Изложенные здесь мысли вызваны статьею, напечатанной несколько месяцев назад в нашем журнале[1]. Статья эта была с интересом прочитана многими, но все же мне кажется, что к ней отнеслись с незаслуженно малым вниманием. По своему содержанию она очень стоит того, чтобы над нею побольше задуматься и хорошенько проверить сделанные в ней выводы. В некоторых отношениях в ней высказывается весьма важное *новое слово*, тем более интересное, что оно исходит от авторитетного представителя положительной науки и от убежденного последователя строго научного взгляда на вещи. Я разумею статью проф. Вл.И.Вернадского «О научном мировоззрении», в которой он пытается дать всестороннюю, объективную и в высокой степени оригинальную оценку состава, пределов и компетенции научного миропонимания и критически определить его внутреннее достоинство по сравнению с идеями, получающими свое начало уже не в положительной науке, а в философии и религии.

Все соображения уважаемого автора вращаются около двух главных мыслей, тесно связанных между собою; первую из них можно изложить так: научное мировоззрение слагается из элементов неравного достоинства. Сравнительно весьма небольшое число идей и положений, в него входящих, представляют из себя общеобязательные, для всех времен неотменные и раз навсегда доказанные научные истины. Гораздо большее место в нем принадлежит обобщениям лишь приблизительно верным или еще не нашедшим бесспорного обоснования, гипотезам, полез-

---

[1] «Вопросы философии и психологии», кн. 65.

ным и практически пригодным в данное время и при данном состоянии науки, даже фикциям, которым по недоразумению приписали реальное и предметное значение, и т.д. В научном миросозерцании далеко не все научно; и наоборот, если выделить из него его действительно научные части, они не могут составить единого, цельного, законченного, все объясняющего миросозерцания, — для этого они просто слишком разрозненны и отрывочны. Автор говорит[1]: «Весьма часто приходится слышать, что то, что научно, то верно, правильно, то служит выражением чистой и неизменной истины. В действительности, однако, это не так... Только некоторые, все еще очень небольшие части научного мировоззрения неопровержимо доказаны, соответствуют формальной действительности, являются научными истинами. Отдельные его части, комплексы фактов, точно и строго наблюдаемые, могут вполне соответствовать действительности, быть несомненными, но их объяснение, их связь с другими явлениями природы, их значение рисуются и представляются нам различно в разные эпохи... Научное мировоззрение не дает нам картины мира в действительном его состоянии». Он думает даже[2], что «современное научное мировоззрение и вообще господствующее научное мировоззрение данного времени — не есть maximum раскрытия истины для данной эпохи». «Настоящие люди с максимальным для данного времени истинным научным мировоззрением всегда находятся среди групп и лиц, стоящих в стороне, среди научных еретиков, а не среди представителей господствующего научного мировоззрения»[3]. Чтобы доказать несостоятельность уверенности «в тождественности научного мировоззрения с научной истиной», он старается показать на целом ряде ярких примеров из истории астрономии (борьба Коперника-Ньютонианской системы с Птолемеевой)[4], физики (борьба теории истечения света с теорией колебания эфира)[5] и других наук, что обобщения и объяснения, общепризнанные и достаточные в течение очень долгих периодов научного развития, потом сплошь и рядом оказыва-

[1] О научном мировоззрении, стр. 1417.
[2] Стр. 1455.
[3] Там же, стр. 1454.
[4] Стр. 1418-1420.
[5] Стр. 1450-1451.

лись фактически неверными. По этому поводу он говорит[1]: «Научное мировоззрение не является синонимом истины... Признаки научного мировоззрения совсем другие... В нашем научном мировоззрении есть части, столь же мало отвечающие действительности, как мало ей отвечала царившая долгие века система эпикиклов». Вообще, с особенным вниманием автор останавливается на огромном значении в развитии научного миропонимания различных фикций. Он указывает на большую и притом очень плодотворную роль, которую сыграл в истории математики вопрос о квадратуре круга, на великое значение в истории механики вопроса о perpetuum mobile, на важность для истории химии поисков за философским камнем и делает следующие общие замечания о фикциях в наук[2]: «Они составляют крупную часть всякого научного мировоззрения и несомненно в значительном количестве находятся в нашем современном мировоззрении. В последнее время поднялся вопрос о том, что к числу таких великих заблуждений относятся некоторые основные черты нашего современного научного миросозерцания. Так, частию благодаря философской разработке научных данных Махом и другими теоретиками эмпирико-критической философии, частию благодаря развитию физической химии выдвинулись в последние годы возражения против одной из основных задач современного точного знания — "все явления сводятся к движению"».

Наиболее характерную и оригинальную черту рассуждений проф. В.И.Вернадского составляют постоянно возвращающиеся и настойчивые указания на тесную связь и зависимость идей и предположений научного мировоззрения от других областей духовной жизни. «Некоторые части даже современного научного мировоззрения, — говорит он[3], — были достигнуты не путем научного искания или научной мысли — они вошли в науку извне: из религиозных идей, из философии, из общественной жизни, из искусства... Таково происхождение даже основных, наиболее характерных черт точного знания, тех, которые временами считаются наиболее ярким его условием. Так, столь общее и древнее стремление научного миросозерцания выразить

[1] Стр. 1425.
[2] Стр. 1449.
[3] Стр. 1423.

все в числах, искание кругом простых числовых отношений проникло в науку из самого древнего искусства — из музыки». «Источники наиболее важных сторон научного мировоззрения, — говорит он в другом месте [1], — возникли вне области научного мышления, проникли в него извне... Так, столь обычные и более частные, конкретные черты нашего научного мышления, как атомы, сила, влияние отдельных явлений, материя, наследственность, энергия, эфир, элементы, инерция, бесконечность мира и т.п. вошли в мировоззрение из других областей человеческого духа». Детально он подтверждает это на историческом анализе происхождения понятий о всеобщем господстве математических отношений над миром, о мировой гармонии, о космосе, о силе [2]. Он неоднократно останавливается на том, как идеи, первоначально имевшие чисто философское происхождение, после, пройдя через пробу научного метода, становились общепринятыми научными принципами; он показывает, как философы своими умозрительно построенными объяснениями даже отдельных групп явлений иногда гораздо ближе подходят к их истинной природе, чем присяжные представители научного мировоззрения, и предвосхищают научные взгляды отдаленного будущего. По поводу великого спора двух теорий света он говорит [3]: «Господствующие системы философского мировоззрения никогда не признавали теории истечения; картезианцы и последователи философии Мальбранша или Лейбница в этом отношении были единодушны... В этом вопросе представители философских идей были более правы, чем их противники. Победа научного мировоззрения над тогдашним философским была кажущейся. Научная истина находилась в трудах философов».

Ввиду такой общей оценки состава и происхождения научного миросозерцания вполне понятною является вторая главная мысль статьи В.И.Вернадского. Ее можно формулировать так: притязания научного мировоззрения на исключительное господство над человеческою мыслию и человеческим сознанием неосновательны, — оно должно существовать рядом с философией и миросозерцанием религиозным; в качестве законченных картин действитель-

[1] Стр. 1428.
[2] Стр. 1423-1431.
[3] Стр. 1451.

ности в ее целом эти три способа понимания или представления мира равноправны между собою. Они не исключают друг друга и не противоречат друг другу, — по крайней мере, не должны противоречить при нормальной их постановке. Напротив, уничтожение какого-нибудь из них решительно отразилось бы на других искажением и оскудением их содержания: только в свободном и живом взаимодействии их лежит настоящий залог их жизненности и широкого внутреннего развития. Автор говорит[1]: «Отделение научного мировоззрения и науки от одновременно или ранее происходившей деятельности человека в области религии, философии, общественной жизни или искусства невозможно. Все эти проявления человеческой жизни тесно сплетены между собою и могут быть разделены только в воображении... Прекращение деятельности человека в области ли искусства, религии, философии или общественной жизни не может не отразиться болезненным, может быть, подавляющим образом на науке. В общем, мы не знаем науки, а следовательно, и научного миросознания, вне одновременного существования других сфер человеческой деятельности; и поскольку мы можем судить из наблюдения над развитием и ростом науки, все эти стороны человеческой души *необходимы* для ее развития, являются той питательной средой, откуда она черпает жизненные силы, той атмосферой, в которой идет научная деятельность».

Таким пониманием отношения научного миросозерцания к другим видам духовной деятельности автор обосновывает свою отрицательную критику предположения о последовательной смене мировоззрений в человеческой истории, нашедшего себе классическое выражение в знаменитом законе трех состояний Огюста Конта. Автор говорит[2]: «Среди течений научного мировоззрения существуют направления, которые предполагают, что научное мировоззрение может заменить собою мировоззрения религиозное и философское; иногда приходится слышать, что роль философского мировоззрения, и даже созидательная и живительная роль философии для человечества, кончена и в будущем должна быть заменена наукою. Но такое мнение само представляет из себя не что иное, как отголосок

---

[1] Стр. 1431 — 1432.

[2] Стр.1432.

одной из философских схем, и едва ли может выдержать пробу научного к себе отношения. Никогда не наблюдали мы до сих пор в истории человечества науки без философии, и, изучая историю научного мышления, мы видим, что философские концепции и философские идеи входят как необходимый, всепроникающий науку элемент во все время ее существования. Только в абстракции и в воображении, не отвечающем действительности, наука и научное мировоззрение могут довлеть сами себе, развиваться помимо участия идей и понятий, разлитых в духовной среде, созданной иным путем. Говорить о необходимости исчезновения одной из сторон человеческой личности, о замене философии наукой или обратно можно только в ненаучной абстракции». В другом месте он говорит[1]: «Не говоря уже о неизбежном и постоянно наблюдаемом питании науки идеями и понятиями, возникшими как в области религии, так и в области философии, питании, требующем *одновременной* работы в этих различных областях сознания, необходимо обратить внимание еще на *обратный* процесс, проходящий через всю духовную историю человечества. Рост науки неизбежно вызывает в свою очередь необычайное расширение границ философского и религиозного сознания человеческого духа; религия и философия, восприняв достигнутые научным мировоззрением данные, все дальше и дальше расширяют глубокие тайники человеческого сознания».

II

Трудно отрицать глубокую важность этих общих заключений, а для непредвзятой критики и глубокую их верность. Ввиду моей задачи я ограничусь только выводами уважаемого автора об отношении научного миросозерцания к философии. Мне кажется, и в этом частном вопросе его мысли заслуживают самого внимательного обсуждения: немногие ранее его так ярко освещали ту истину, что наиболее принципиальные и существенные основания той картины вселенной, которая дается в научном мировоззрении, первоначально возникли в философии, нередко долго составляли ее исключительное достояние и лишь

---

[1] Стр. 1437

постепенно перебрались в науку. Мне представляется, что в подтверждение этого тезиса можно было бы привести и много других примеров, кроме тех, на которых останавливается автор. Что особенно важно, эти основные начала научного мировоззрения сплошь и рядом не допускают действительного и полного научного доказательства, — для них возможна только *научная проба* в смысле строго установленного *отсутствия противоречий* между этими началами и наблюдаемыми фактами. Мне очень жаль, что проф. Вернадский мало остановился на этом существенном логическом различии между двумя видами научного оправдания общих начал, хотя в отдельных случаях он довольно ясно на него намекает[1].

Возьмем две истины, на которых современное научное мировоззрение все зиждется: *сохранение вещества* и *сохранение энергии*. Что вещество не исчезает и не возникает вновь, — это было умозрительно неизбежным предположением и убеждением отдельных философских систем (напр., атомизма) задолго до того, как сделаны были первые попытки его доказать научным образом. Это предположение с аналитическою или умозрительною необходимостью вытекало из другого, — что вещество с его свойствами протяженности, подвижности, непроницаемости есть реальный субстрат всех вещей и явлений природы. Понятое в свете этого второго предположения, оно равняется утверждению: *субстанция не уничтожается*; не может само возникать или исчезать то, что есть *основа* всякого возникновения и уничтожения, т.е. то, без наличности чего какое бы то ни было происхождение или уничтожение были бы немыслимыми понятиями. Вот логический мотив, благодаря которому принцип неуничтожимости материи так рано установился еще в древней философии (у Эмпедокла, Анаксагора и атомистов), хотя частности тогдашних представлений о вещественном субстрате природных процессов далеко не во всем сходились с нашими идеями о нем. Этот мотив ясен и понятен для каждого ума. Напротив, совершенно очевидно, что *настоящего* (т.е. абсолютно бесспорного и притом в самом деле покрывающего эту истину в ее универсальном смысле) опытного ее доказательства быть не может. Тому препятствуют природная ограниченность нашей чувственной восприимчивости и неизбежная

---

[1] См., напр., стр. 1427.

узость нашей сферы наблюдений. Чем и как доказать, что ни в бесконечном прошлом, ни в бесконечном будущем мира, ни кругом нас, ни на каком угодно расстоянии от нас, ни в веществе весомом, ни в невесомом эфире ни один атом никогда не возникал и не возникнет, никогда не исчезал и не исчезнет? Какие употребить для этого экспериментальные приемы, *действительно* и *вполне* отвечающие такой задаче? Ведь даже о тех вещах, которые даны нам в руки, мы не могли бы со всею строгостью доказать ничего подобного, хотя бы мы пользовались самыми совершенными и чувствительными весами, какие только может создать человеческая техника. Тем более не может быть такого доказательства о вещах, находящихся от нас на бесконечном расстоянии, или о тех, которые возникнут в отдаленном будущем или уже имели место в далеком прошлом. Между тем истина о сохранении вещества обладает абсолютно универсальным значением; она одинаково относится и к близкому и к далекому веществу, и к веществу прошлого и к веществу будущего. Эта ее совершенная универсальность может ли быть доказана экспериментальным или вообще эмпирическим путем? Ясно, что об этом не может быть никакой речи: всегда в этом случае мы будем иметь не доказательство в строгом смысле слова, а только *поверку* или *пробу* данной предполагаемой всеобщей истины. Мы можем только утверждать, что в пределах нашего наблюдения (весьма тесных) и в границах ощутимого для нас (при всех условиях изощрения наших чувств, весьма далеких от последних элементов вещей) между фактами опыта и принципом сохранения вещества противоречия не замечается, т.е., другими словами, если б вещество и в самом деле было абсолютно неистребимо, наш опыт имел бы тот самый вид, какой теперь имеет.

Означает ли это, однако, что он не имел бы того же самого вида, если б этот принцип в некоторых случаях и до известных пределов постоянно нарушался? Допустим, напр., что материальные атомы исчезают и возникают вновь, приблизительно в одном и том же количестве и на тех же местах и приблизительно с таким же запасом энергий, какой был накоплен в прежних атомах, так что атомы, вновь возникшие, вступают с окружающими их атомами во взаимодействия, аналогичные тем, в каких к ним находились старые исчезнувшие атомы, — могли ли бы мы это заметить? Ведь в наш чувственный опыт попадают только очень

суммарные и очень резкие результаты перемен во внутреннем составе окружающего нас мира — порог нашего сознания в этом отношении поставлен очень высоко. Или предположим, примыкая к сторонникам чисто энергетического взгляда на природу, что вещество с его протяжностью, подвижностью, объемом, массой и т.д. есть только частная форма мировой энергии, — точнее говоря, только особое сочетание соответствующих этим общим свойствам всего телесного энергий, рядом с которыми, однако, существуют другие, уже не получающие наглядного облика тел и их движений; проводя этот взгляд до его крайних последствий, можно вполне себе представить, что вещество превращается в иные формы космической энергии, т.е. что в некоторых случаях вещественные частицы с их движениями могут совсем исчезать, уступая свое место другим формам физической работы, которые эквивалентны прежним, но уже не привязаны прямо к каким-нибудь определенным телам или их движениям. И наоборот, тогда можно представить, что при известных условиях эти другие формы энергии превращаются в движущееся вещество, т.е. что подвижные материальные частицы возникают вновь там, где их прежде не было[1]. При таком взгляде особый закон сохранения вещества обратился бы в ничто и всецело слился бы с законом сохранения энергии. А между тем картина наблюдаемого нами мира имела бы при этом совсем тот же самый вид, какой она имеет теперь. Или разве нельзя вообразить, до конца развивая старинный картезианский взгляд на сохранение вещей как на их непрерывное новое творение, что все физическое вещество в каждый новый момент своего бытия целиком созидается вновь, но всегда в одинаковом количестве, с тем же самым расположением частей, которое было достигнуто в момент предшествующий, и с тем же запасом движений? Изменился ли бы сколько-нибудь для нас от такого предположения эмпирический облик вселенной? Или что сказать против новой и пользующейся столь широкою популярностью в некоторых кругах теории, талантливым защитником которой явился Эрнст Мах и по которой никакого вещества как субстрата материальных свойств и процессов нет вовсе и самое понятие о нем должно быть изгнано из

[1] Знаменитый проповедник энергетизма Оствальд уклоняется от подобных предположений, но едва ли с достаточным основанием.

науки как жалкий остаток схоластики и как последнее убежище дуалистического воззрения на мир? Партизаны этого нового взгляда думают, что на свете ничего не существует, кроме ощущений, что тела суть только комплексы ощущений и ничего больше, а законы тел только математически выразимые функциональные отношения и зависимости между такими комплексами. Вещественная вселенная для них — это только общая, непрерывная, волнующаяся масса ощущений, сплоченная и связанная, которая, сгущаясь в отдельных точках, образует то, что мы называем своими *я* или своими психическими индивидуальностями. Между сторонниками такого воззрения на физическую природу есть известные ученые, и они совершенно убеждены, что их предположения нисколько не расходятся с показаниями опыта. И разве мало можно сделать еще и других предположений, самых разнообразных по содержанию, при сравнительной оценке которых опыт должен молчать?

Почему же мы принцип сохранения вещества невольно предпочитаем всяким другим гипотезам в этой области? Просто за его наглядность, за его логическую ясность и законченность, за его умозрительную убедительность и внутреннюю цельность. Всякое другое предположение кажется нам менее определенным и понятным, менее связным в совокупности своих допущений, более сложным и произвольным. Раз вещество есть универсальный субстрат физического мира, возвышающийся над всеми его изменениями, совершенно понятно, что оно *не должно* никогда исчезать, а стало быть, и мы не можем наблюдать его действительного исчезновения. Однако из того, что при этом условии отсутствие у нас таких наблюдений всего понятнее, конечно, еще не следует, что именно в нем, а не в чем-нибудь другом заключается *реальная причина* того, что люди никогда до сих пор не наблюдали, как вещество возникает совсем заново или как оно обращается в ничто. Ведь удобство предположения далеко не всегда есть ручательство за достоверность предположения. В действительной жизни далеко не то только истинно, что просто и дотла понятно, — мир много сложнее и много таинственнее наших ясных понятий о нем. Поэтому с строго научной точки зрения было бы, пожалуй, осторожнее смотреть на сохранение вещества, употребляя терминологию Канта, скорее как на *регулятивный*, нежели как на *конститутивный* принцип знания. Он есть методологическое правило, с точки зрения

которого нам всего удобнее анализировать явления природы, — более того, он есть практическое мерило, которое до сих пор нас никогда не обманывало. Не представляет ли он из себя еще что-нибудь большее? Выражает ли он некоторую абсолютную истину о *всей* природе? Как мы видели, эмпирические основания для такого утверждения слишком слабы и шатки.

Что касается умозрительных оснований для убеждения в абсолютном сохранении вещества во всех процессах природы (которые в сущности и ввели это убеждение во всеобщий обиход), то недостаток их заключается в некоторой неопределенности и двусмысленности. Нет никакого сомнения, с точки зрения неизбежно присущих нашему уму логических категорий у физических процессов и явлений непременно должен быть какой-нибудь пребывающий, всегда себе внутренне тожественный субстрат, который не может ни возникать вновь, ни обращаться в абсолютное ничто. Но что это за субстрат? Должны ли в нем всегда и везде, при всех условиях и переменах в бесконечной вселенной обнаруживаться те физические свойства, которые мы наблюдаем в эмпирически данном веществе? Этот вопрос едва ли допускает бесспорное умозрительное решение. Обладает ли такой субстрат этими физическими свойствами сам в себе, в своей внутренней сути, помимо нашего наблюдающего сознания? Утверждать это нет никаких умозрительных оснований. Итак, можно, если угодно, считать вполне неоспоримым умозрительным положением, что и у физических явлений, как у всяких явлений вообще, есть какая-то субстанция. Но многому ли научает это положение? А ведь это все значит, что даже для такого основоположного верования в нашем мировоззрении, каким является принцип сохранения вещества, не существует настоящих, действительно его покрывающих во всей полноте и широте его содержания доказательств — ни эмпирических, ни умозрительных.

Вполне аналогичные замечания, и даже с еще большим правом, можно сделать о законе сохранения энергии. Также и он, по крайней мере в том общем виде, в каком он является догматом современного научного миропонимания, получил свое начало в философии и около двух столетий царил над умами и вдохновлял постановку и разрешение наиболее головоломных метафизических проблем, прежде чем Ю.Р. Майер, Гельмгольц и Джоуль дали ему его

научное выражение и обоснование. Впервые мы находим принцип сохранения энергии у Декарта в его учении о том, что сумма движения, сообщенная миру при самом его создании, всегда остается неизменною. Правда, Декарт еще не различал между кинетической и потенциальной энергией и поэтому дал принципу ее сохранения выражение неточное и фальшивое. Но уже Лейбниц его исправил в этом пункте и выставил другую формулу, основанную на различии между понятиями силы и количества движения и по содержанию весьма близкую к современной формуле закона сохранения энергии. При этом он еще более решительно, чем Декарт, настаивает на совершенной непрерывности и замкнутости механического хода явлений и на полной невозможности для него испытывать какие-нибудь воздействия извне от сил немеханического порядка. И в таком взгляде на природу Декарт и Лейбниц не были одинокими: для большинства философов XVII и XVIII вв. мысль о том, что вся жизнь мира во всех его явлениях и процессах есть только физически неизбежный и непрерывный ряд превращений одного и того же запаса сил и движений, которые меняют только свои внешние формы, — была столь же близкою и дорогою, как и для современных нам естествоиспытателей. Ведь именно для того, чтобы отстоять ее, создали окказионалисты свои теории, отрицавшие возможность для души действовать на тело, Спиноза провозгласил свое учение о непрерывном параллелизме душевных и телесных состояний, Лейбниц сочинил свою предустановленную гармонию. Современные гипотезы эпифеноменизма и параллелизма только повторяют то, что много лет назад проповедовали старые метафизики, и часто повторяют далеко не таким ясным языком. Идея о единстве и сохранении сил в природе была чуть ли не всеобщим догматом веры у философов-метафизиков задолго до того, как в сороковых годах XIX столетия она превратилась в великое научное открытие.

Таким образом, в этом отношении судьба принципов сохранения энергии и сохранения вещества одинакова: они оба получили начало в умозрениях философов. Одинакова она и в другом отношении: они оба не допускают строгого эмпирического доказательства, которое всецело отвечало бы их очень широкому и категорическому смыслу, а только опытную *поверку* или *пробу*. Что закон сохранения энергии в этом случае находится не в более благоприятном положе-

нии, чем принцип сохранения вещества, — это едва ли нуждается в подробных объяснениях. Экспериментальным образом доказать, что никакая даже малейшая доля мировой энергии ни в бесконечном прошлом, ни в бесконечном будущем, ни в бесконечно удаленных от нас мирах никогда не пропадала и не пропадет, очевидно, так же невозможно, как нельзя доказать, что нигде и никогда не пропал ни один атом. Опыт только позволяет *предполагать* это без противоречия с его данными. Но из этого, конечно, вовсе еще не следует, что никакие другие предположения в этой области совсем немыслимы.

После того, что было сказано о принципе сохранения вещества, на всем на этом едва ли нужно настаивать. В законе сохранения энергии приходится остановиться на другой стороне, заслуживающей самого серьезного внимания: на некоторой двойственности его смысла и характера. Прежде всего этот закон есть принципиальное положение механики или общей физики, выводимое дедуктивно из предпосылок механической науки. Именно в этом виде он был впервые усвоен философами, и его же он в значительной степени сохраняет в аргументации, напр., Гельмгольца. Общий смысл этого положения можно выразить так: в замкнутой системе тел общая сумма энергии (потенциальной и кинетической) сохраняется неизменною, какие бы формы она ни принимала. Если при этом иметь в виду чисто механическое значение этой формулы, то под потенциальною энергией приходится разуметь энергию приобретенных телами новых положений в системе, в отличие от явной энергии их движений [1]. С этой точки зрения в законе сохранения энергии мы имеем универсальный физический закон, представляющий необходимое следствие из общих свойств тел, каковы: инерция, нахождение в пространстве, масса, способность двигаться и вызывать по определенным законам движение друг в друге и т.д.

Но, с другой стороны, закон сохранения энергии можно рассматривать как эмпирическое обобщение. В этом отношении его можно охарактеризовать как *закон эквивалентности*, или *эквивалентного превращения* энергий. Его смысл таков: когда какая-нибудь энергия природы превращается в другую, то для получения какого-нибудь количес-

[1] Если не думать вместе с Герцем, что и всякая потенциальная энергия сводится к невидимым формам движения.

тва второй энергии нужна затрата совершенно определенного количества первой. Например, чтобы получить единицу теплоты, нужно затратить 425 килограммометров механической работы. Обыкновенно мало обращают внимания, что закон сохранения энергии в первом из указанных значений и закон сохранения энергии во втором значении говорят не совсем об одном и том же и что их можно рассматривать как один и тот же закон исключительно под условием признания той гипотезы, что все формы энергии в природе представляют лишь замаскированные видоизменения механического движения телесных частиц; в противном случае закон эквивалентности вовсе не равняется закону энергии как общему постулату механики. Правда, большинство физиков склоняется к сейчас указанной гипотезе, но далеко не все. Еще Р.Майер доказывал, что теплоту нет никакого основания рассматривать как особый вид движения; он полагал, напротив. что движение — будь то простое или колебательное — должно перестать быть движением, чтобы стать теплотою. В наше время в особенности В.Оствальд является глубоко убежденным противником механической гипотезы энергий природы. В своих «Чтениях по натурфилософии», в которых можно видеть классическое выражение энергетического миросозерцания, он сравнивает механические теории отдельных сил природы с беглыми преступниками, которым удается разными уловками некоторое время избегать ареста, но для которых рано или поздно пробьет их час; так и этим теориям не избежать судьбы отвергнутых гипотез [1]. Предположение какого-нибудь материального носителя энергий он считает лишним и ненужным и видит в мысли о нем только пережиток схоластики; понятие об эфире, с его точки зрения, не только ненужно, но и полно внутренних противоречий [2]. Он устанавливает определенную иерархию физических энергий по степени их связи с материальным субстратом: энергия формы, объема и движения, к которым примыкает также химическая энергия, встречаются в природе только вместе и образуют в своей совокупности то, что мы называем материей. Теплота и электрическая энергия хотя и связаны с материей, но уже не нераздельно: они могут от нее отделяться. Еще независимее от материи

---

[1] Naturphilosophie, 1902, S. 211.
[2] Ibid., S. 238-239.

энергия лучистая: когда, напр., свет пролетает от Солнца до Земли, он свободен от всякой материи[1]. Впрочем, самое противоположение материи другим энергиям, уже не имеющим материального носителя, по Оствальду, представляет результат фальшивого дуализма: материя есть только особый вид сочетания энергий[2].

И эти взгляды Оствальда пользуются довольно большою известностью и имеют серьезных защитников, которые горячо борются под знаменем энергетизма против монополии механических объяснений. Но странным образом они не замечают следующей простой вещи. Если для большинства энергий природы отвергнуть, как это делает Оствальд, какие бы то ни было механические гипотезы, то тогда закон сохранения энергии в смысле механики и закон сохранения энергии в смысле эквивалентности — или, говоря кратко, механический закон сохранения энергии и эмпирический закон сохранения энергии — явятся совсем разными законами. И они будут не только различны, они окажутся в непримиримом противоречии между собою: насколько будет осуществляться один, будет упраздняться действие другого, и обратно. Поясню мою мысль сравнением, стоящим очень близко к рассматриваемому вопросу. Неоднократно психологи, утомленные несообразностями эпифеноменистических и параллелистических предположений (по которым психические явления только протекают рядом с физиологическими процессами в нашем организме, но ничего в них от себя не меняют, так что если б у нас и вовсе не было ни ощущений, ни мыслей, ни чувств, ни желаний, в жизни от этого ничего бы не изменилось, лишь бы мы физически были устроены так же, как и теперь), предлагали такой выход из всех затруднений: нужно и на психическую сферу распространить действие закона эквивалентных превращений всех энергий друг в друга. Следует предположить, что различные физические энергии при определенных условиях превращаются в психическую, т.е. становятся сознанием, мыслию, чувством и т.д., и что, обратно, психическая энергия превращается в физическую, когда, положим, наша воля выражает себя в каком-нибудь действии. Психическая сила — это не более как одна из энергии природы. Так смотрит на дело известный

[1] Ibid.
[2] Ibid., S. 245.

немецкий психолог Штумпф, такого же взгляда держался у нас покойный проф. Н.Я.Грот. Нельзя отрицать соблазнительной стройности подобного толкования. Тем не менее физики обыкновенно решительно восстают против него. Почему же? Да просто потому, что, вместо распространения закона сохранения энергии на новую сферу явлений, оно оказывается его решительным отрицанием. Как это несомненным образом показывает наше самонаблюдение, наше сознание, наши мысли, наши чувства и желания не состоят из атомов, не движутся в пространстве, не обладают массой; как утверждает самоочевидная аксиома психологии, психические состояния непротяженны и представляют нечто всецело субъективное по всему своему существу и всем своим свойствам; никаких физических качеств у них нет. А это значит, что когда физическая энергия превращается в психическую, то она на самом деле превращается в физическое ничто. Положим, какое-нибудь движение в наших мозговых центрах превращается в акт сознания, напр., в мысль. Что тут происходит? Ведь мысль как мысль, т.е. как чисто субъективное состояние нашего духа, не есть физическое движение, не есть оно и положение в пространстве каких-нибудь тел. Итак, движение, превратившееся в мысль, тем самым прекращается как данное движение, но при этом оно не вызывает никакого эквивалентного другого движения, не вызывает оно и такого нового положения в данной системе тел, из которого в будущем при благоприятных условиях могло бы развиться движение, эквивалентное прекратившемуся; потому что если бы случилось что-нибудь подобное, то мы бы имели уже не превращение физической энергии в психическую, а то, что предполагают эпифеноменисты, — возникновение субъективного психического состояния без всякой затраты на него физической работы. Другими словами, если в данных мозговых клетках физическое движение в самом деле обратилось в мысль, не вызвав соответствующих ему физических эффектов, то в них общий физический закон сохранения энергии оказался резко нарушенным: рассматриваемая форма кинетической энергии пропала, не заменившись какою-нибудь другою формой кинетической энергии или потенциальной энергии в физическом смысле. Общая сумма энергии в данной системе тел явно понизилась. Такое же нарушение закона сохранения энергии, хотя и в противоположную сторону, произойдет и тогда, когда наша

мысль, созрев в решение воли, превратится во внешнее действие: наше движение будет вызвано не предшествующим движением и не предшествующим положением, а чем-то таким, что не имеет никакого физического облика; общая сумма физической энергии в нас повысится из нефизических источников.

Мне кажется, трудно спорить, что эти возражения довольно серьезны. А между тем, сделав соответствующие изменения, их весьма легко обратить не против одних сторонников учения о психической энергии, но и против защитников энергетизма вообще. Если теплота, свет, электричество, магнетизм не представляют из себя скрытых для нашего прямого усмотрения форм энергии механической, — если они *бестелесны* в том смысле, что не привязаны ни к какому материальному носителю и не являются разными видами движения его частиц, — если никакого невесомого эфира и ничего ему соответствующего в природе нет, — тогда превращение в эти бестелесные энергии механических процессов будет таким же их обращением в механическое ничто, какое мы получаем, когда воображаем себе, что движение мозговых атомов превращается в мысль или чувство. Чисто схематически представим себе замкнутую систему тел, в которой раз навсегда дан определенный запас механической энергии; допустим, что эта энергия в разнообразных переходах из одних форм в другие между прочим превращается частью в теплоту. Но предположим при этом, что теплота вовсе не есть особый вид движения, а составляет совсем своеобразное состояние природы, непостижимое в своей внутренней сущности, но не имеющее подобия ни с движениями, ни с какими-нибудь новыми положениями телесных частиц Не получится ли при этом совсем то же самое, что мы имели уже в примере мозговых клеток? Известное количество движения в системе, превратясь в теплоту, как движение прекратилось, но не перешло при этом ни в эквивалентное ему другое движение, ни в соответствующее новое расположение тел. Не будет ли через это закон сохранения энергии в его строгом механическом смысле опять и явно нарушен? И мыслимо ли такое нарушение, если господство этого закона зависит от *общих* свойств тел, а не от каких-нибудь специальных и случайных условий их существования? Допустим, что Оствальд прав и что рядом с механической энергией в природе существуют разнообразные бестелес-

ные энергии; во всяком случае, это не может лишить механическую энергию присущего ей всеобщего закона действия. А это значит, что отношение механической энергии к энергиям бестелесным никак не должно выражаться в законе ее эквивалентного *превращения* в них. Ясно, что тут следует ждать какого-то совсем другого закона. Если и полагать, что механическая энергия может, при известных условиях, вызывать в математически определенных пропорциях действие энергий немеханических, она не должна при этом затрачиваться и исчезать. С этой точки зрения возникновение проявлений не механических деятелей в данной механической системе, казалось бы, всего скорее должно было представлять чистый *прирост* энергии, а вовсе не уничтожение движения или тем более исчезновение движущихся тел.

Ввиду всего этого положение закона сохранения энергии оказывается довольно двусмысленным. Как на него смотреть? Примкнуть ли к толкованию чистых механистов и видеть во всех энергиях природы только разные формы энергии механической, а в законе энергии только механический принцип? Но ведь механические гипотезы этих энергий шаткостью своей судьбы в науке и самом деле напоминают беглых арестантов. И далее, в таком случае, как отстоять по отношению к этому закону столь решительно заявляемые притязания на его абсолютное господство над всеми явлениями реальной жизни? По своему прямому механическому смыслу он предполагает совершенно определенные условия своей применимости: он распространяется только на тела ввиду их совершенно определенных свойств. А где нет тел с этими свойствами и нет движений тел, там этот закон кончается. Но как доказать, что на свете ничего, кроме тел, нет? Ведь доказывать абсолютное несуществование чего-либо есть вообще самая трудная задача из всех возможных. Допустим, что все другие энергии со временем будут благополучно истолкованы в терминах процессов механических, но куда мы денемся с своей психикой? Ведь что наше сознание в его субъективном содержании не состоит из телесных частиц и их движений — это есть очевидная истина. А что у нас сознание *есть*, против этого также едва ли кто решится спорить. Прибегнем ли мы, чтобы отделаться от неудобных вопросов, к обычным предположениям эпифеноменизма о том, что жизнь сознания с ее субъективными состояниями есть

бездейственный привесок к физическим процессам, ничего к ним не прибавляющий, никак их не меняющий и вообще не оказывающий на них никакого влияния? Но не вступим ли мы через это в явное противоречие с основным законом биологической эволюции, по которому ничто бесполезное и ненужное не должно удерживаться и развиваться в борьбе за существование? Если наша психика ни в каком отношении не составляет деятельной силы в природе, то почему такое неограниченное множество живых существ обладает ею, почему она представляет у них такие бесконечно разнообразные ступени развития, почему, наконец, в высших животных она облекается в такие необыкновенно сложные и целесообразные формы? Ведь если бы психика была тем, что о ней думают эпифеноменисты, она — если бы даже и возникла — всего скорее должна была бы атрофироваться уже у самых низших животных, и во всяком случае для нее не было бы никаких оснований постепенно совершенствоваться вместе с эволюцией живых тварей. Между тем если признаем психику за вполне реальную силу в природных процессах (хотя бы только в организмах животных), как тогда в механическом законе сохранения энергии видеть абсолютную норму всякой причинности и всякой связи между какими бы то ни было явлениями, — абсолютный закон всякого бытия вообще?

Или, чтобы избегнуть всех этих безвыходных недоумений, мы станем на сторону энергетической теории, отвергнем механическую природу у большей части физических энергий и признаем закон сохранения энергии лишь как эмпирический закон эквивалентного превращения энергий? Но как же тогда понять его отношение к механическому закону энергии, который все-таки должен оставаться верным для механического действия тел? Не окажутся ли эти два закона в неизбежном противоречии между собою? Далее, эмпирический закон, чтобы его возводить в абсолютный закон всех связей между какими бы то ни было явлениями вселенной, должен по малой мере иметь безупречное обоснование в порядке эмпирических доказательств. Между тем даже не все физические энергии (напр., сила тяготения) подведены под него с достаточной определенностью. И, во всяком случае, против его признания за абсолютную норму всякой причинности стоит то же препятствие, какое мы уже встретили для закона сохранения энергии в механическом смысле: оно заключается в особенной природе нашей душевной жизни. Физических эквивалентов психических явлений еще не найдено, и по всем при-

знакам они и не могут быть найдены. Здесь мы наталкиваемся на фундаментальный факт психологии, который можно формулировать таким образом: малые колебания в физических раздражениях (или еще общее — в физиологических процессах) психических явлений, вызываемых ими, не изменяют. Это значит, что одним и тем же психическим явлениям соответствуют целые ряды физических эквивалентов в известных границах. Но если это так, то отношением между сферой физической и психической управляет не закон эквивалентных превращений, а какой-то другой — гораздо более общего характера. Я должен напомнить, что эта важная особенность психических явлений несколько лет назад горячо обсуждалась в Московском Психологическом обществе и послужила темой для очень интересных сообщений Н.И.Шишкина и покойного Н.В.Бугаева.

Какой же вывод должны мы сделать из всего изложенного? Мне кажется, что если в принципе сохранения вещества только щепетильная осторожность скептического эмпирика может заставить видеть скорее регулятивный, нежели конститутивный принцип нашего знания природы, то на закон сохранения энергии приходится смотреть именно так не в силу одной щепетильной осторожности. Нельзя в самом деле приписывать характер абсолютной нормы всего совершающегося на свете такому закону, окончательный смысл которого еще вызывает так много споров и сфера действительного приложения которого еще так проблематична. Если строго эмпирическая формула принципа сохранения вещества будет такая: в пределах нашего наблюдения и в границах ощутимого для нас вещество никогда не возникает вновь и не подвергается уничтожению, — то по отношению к закону сохранения энергии с строго опытной точки зрения придется выразиться еще скромнее. Его формула, как закона механического, в этом случае всего скорее должна получить такой вид: в механическом взаимодействии тел, поскольку оно не возмущается влиянием каких-нибудь немеханических энергий, общая сумма кинетической и потенциальной энергии должна оставаться неизменною. Для закона эквивалентных превращений энергии или для закона сохранения энергии в эмпирическом смысле эта формула будет такова: на целом ряде энергий природы мы постоянно замечаем, насколько это нам позволяет точность наших измерений, что при их взаимных превращениях для получения какого-нибудь количества одной энергии нужна затрата совершенно определенного количества другой. В таком виде эти принципы совершен-

но достоверны, но зато они гораздо менее интересны; они не предопределяют никакого миросозерцания по той простой причине, что их свободно можно принять при *всяком* миросозерцании.

Однако в современном научном мировоззрении они являются далеко не в этом виде: обыкновенно им приписывается вполне абсолютный смысл. В них усматривают такие рамки реально существующего, в которые должно уместиться все, что происходит во вселенной, и в которые если что-нибудь не вмещается, то оно должно быть беспощадно отвергнуто. Между тем мы могли убедиться, что такая высокая и категорическая оценка до известной степени допустима разве только для принципа сохранения вещества. Но она совершенно не годится для закона сохранения энергии, за которым, как бы мы ни толковали и ни меняли его внутренний смысл, никоим образом нельзя признать значения абсолютной нормы для *всех* связей и отношений между явлениями действительности.

Откуда же взялся абсолютный характер этих принципов в господствующем миросозерцании? Мне кажется, разгадка этого вопроса лежит в их историческом прошлом. Как мы уже знаем, задолго прежде, чем стать научными положениями, они уже имели широкое распространение в качестве тезисов метафизических систем. И, по идейному строю этих систем, они в них неизбежно приобретали видимость абсолютных утверждений. Ведь для атомистов или вообще для материалистов материя есть единственный абсолют, который ими признается, и понятно, что для такого взгляда безусловное сохранение материи во всех пространствах и во все времена оказывается аналитически необходимым предположением. Точно так же для системы картезианцев и теорий с нею сродных вся материальная природа состоит из инертных тел, в которых никакие другие феномены, кроме движения, невозможны. Вселенная в их глазах представлялась бесконечно огромной машиной, в которой все мельчайшие колебания вызваны и заранее предопределены по законам механики. Предположение о сохранении силы движения в этой машине и о превращении в ней разных форм движения друг в друга опять-таки является при таком понимании вполне естественным и даже неизбежным, а, напротив, всякое уклонение от этой общей нормы невольно должно было казаться чудесным нарушением основного закона природы. Эти взгляды на вещество и движение в нем прошли через горнило опытной поверки и пробы и стали научными законами. Но они

вошли в науку с тою самою категорическою абсолютностью утверждений, которая была с ними неразрывно связана в породивших их метафизических теориях. Естествоиспытатели, которые сами воспитались в атмосфере философских идей, вводимых ими в науку, не заметили, что опыт одного никак не может проверить: *абсолютного* характера какихнибудь общих выводов. *Никогда, нигде и ни при каких условиях* это такие понятия, которые не подлежат суду опыта.

В особенности по поводу абсолютной оценки закона сохранения энергии невольно вспоминаются глубоко знаменательные слова проф. Вернадского о фикциях в науке, приведенные раньше: «Они составляют крупную часть всякого научного мировоззрения и, несомненно, в значительном количестве находятся в нашем современном мировоззрении... К числу таких великих заблуждений относятся некоторые основные черты нашего современного научного миросозерцания». Недаром в пример таких великих заблуждений он приводит одну из руководящих идей современного знания: «все явления сводятся к движению». Ведь мы уже могли убедиться, какой шаткий и загадочный облик получает закон сохранения энергии, если отвергнуть мысль о том, что все формы энергии в природе представляют лишь различные виды движения.

Мне уже неоднократно приходилось указывать в прежних моих статьях и сочинениях, что в толковании некоторых явлений природы — напр., при объяснении внешних действий одушевленных тварей — последовательное проведение чисто механического взгляда, с неизбежностью вытекающего из абсолютной оценки закона сохранения энергии, представляет задачу столь же неразрешимую, как квадратура круга. Проф. Вернадский ясно показывает, какое плодотворное значение принадлежало в истории математики вопросу о квадратуре круга. Но все же он, конечно, согласится, что математики совершили важный шаг вперед, когда наконец поняли неразрешимость этого вопроса. Так и закон сохранения энергии, принятый за абсолютную норму всякой причинности вообще, был фикцией несомненно полезной, особенно в борьбе с более старой фикцией отдельных *сил природы* как ее самодовлеющих и качественно обособленных факторов. Однако и наука, и философия сделают огромный шаг вперед, когда будет ясно понята настоящая логическая цена и этой фикции. Во всяком случае, от этого очень выиграет постановка одной из труднейших проблем в философии и в науке: об отношении и связи физических явлений с духовными.

III

В предшествующих главах[1] мы могли убедиться, что в научном мировоззрении присутствуют положения умозрительного характера, которые в своем универсальном смысле допускают только приблизительную и гадательную эмпирическую поверку. В пример умозрительных положений подобного рода мы взяли общепризнанные законы сохранения вещества и сохранения энергии. Мы видели также, что эти положения не допускают и строгого умозрительного обоснования, которое не опиралось бы на предвзятые предпосылки. В окончательном результате получилось, что миросозерцание, обыкновенно называемое научным, оказывается зданием довольно шатким в самых коренных своих устоях.

Однако здесь уместно сказать несколько слов об одном неожиданном возражении, которое мне неоднократно приходилось слышать против выводов проф. Вернадского в его интересной статье. Именно, некоторые его противники странным образом утверждали, что он говорит о совершенно несуществующей вещи. Глубоко возмущаясь его мнением, что в научном мировоззрении далеко не все обладает одинаковой научною достоверностью, они упорно настаивали, что научного мировоззрения, отличного от самой науки, не существует вовсе и что рассуждать о нем значит сражаться с химерами и выдумками.

Мне кажется, ответ на это возражение не особенно труден: проф. Вернадский не выдумал научного мировоззрения, а оно есть вполне реальный факт умственной и культурной жизни человечества, существующий не только теперь, но и существовавший гораздо раньше, чем проф. Вернадский родился, даже вообще существовавший во все времена, когда только существовала наука. И мне представляется, что этот реальный факт допускает довольно точное определение. Научным мировоззрением можно назвать такой взгляд на действительность в ее целом, который, во-первых, разделяется большинством научных исследователей данного времени как единственно нормальный и истинный и от них с такою высокою оценкою распространяется в образованной публике и который, во-вто-

---

[1] № 69 «Вопросы философии и психологии».

рых, — за вычетом общих умозрительных положений, о значении которых для научного мировоззрения я уже говорил и буду говорить еще, — слагается из доказанных научных истин, из более или менее вероятных научных обобщений и выводов, из теорий и гипотез, господствующих в данное время в отдельных областях научного ведения, и, наконец, из научных допущений и даже вспомогательных фикций, которым дано объективное толкование. Все эти весьма пестрые и разнообразные и, во всяком случае, далеко не равноценные элементы сплетаются в одну общую картину мироздания, о которой думают, что она наиболее соответствует научному состоянию данного исторического момента. Эта картина может значительно варьироваться в отдельных умах по своим подробностям, но ее общий смысл одинаков, по крайней мере, у большинства людей, желающих иметь научный взгляд на вещи. Что такой научный или называющий себя научным взгляд на мир в его целом существует в наши дни, спорить против этого более странно, чем когда-нибудь. Ведь эти сочетания слов: «научное мировоззрение», «положительное мировоззрение», «позитивное мировоззрение» так часто встречаются и в философских, и в ученых рассуждениях, они получили такие широкие права гражданства и в литературе, и в публицистике, с ними настолько убежденно соединяют представление о чем-то таком, что опровергает, заменяет и в корне упраздняет все виды метафизического и религиозно-мистического миропонимания, что думать, будто с этими словами в уме произносящих их не соединяется ровно никакой идеи, мне представляется непонятною смелостью. Хотят ли противники проф. Вернадского просто сказать, что если миросозерцание называется научным, то, стало быть, в нем и есть все научно и все одинаково достоверно? Однако бремя доказательства такого положения всецело лежит на них, и, во всяком случае, им бы следовало, прежде чем его высказывать, опровергнуть проф. Вернадского, а не начинать с упрека в том, что он говорит о несуществующем предмете.

В самом деле, против всякого неразборчивого смешения научного миросозерцания с научною истиною всегда существует одно принципиальное возражение: научное мировоззрение и научная истина потому уже не совпадают между собою, что мы не имеем бесспорного научного решения вопросов о вселенной в ее целом, о последних эле-

ментах вещей, о природе материи, о сущности жизни, о внутренней природе человека, об условиях и двигателях космической и исторической эволюции и т.д. Между тем на все эти вопросы научное мировоззрение свой посильный ответ дает, иначе оно не было бы и мировоззрением. Его сторонники обыкновенно даже думают, что они лучше, чем кто-нибудь другой, понимают и решают эти проблемы, — как бы они могли в противном случае верить, что их взгляды делают ненужными и лишними какие бы то ни было метафизические и мистические гадания?

Что научное мировоззрение не слагается из одних бесспорных данных отдельных специальных наук, это станет особенно ясным, когда мы во всей широте поставим вопрос о чисто умозрительных его элементах. В законах сохранения вещества и сохранения энергии мы имели примеры таких положений, которые допускают некоторую эмпирическую поверку, хотя скорее косвенную, нежели прямую, и, во всяком случае, не отвечающую обыкновенно соединяемым с ними универсальным притязаниям. Но в научное миросозерцание входят и такие умозрительные положения и предположения, которые лежат в основании всяких научных заключений и поверок, — которые составляют коренные условия науки и поэтому уже не могут быть предметом доказательства в научных дисциплинах, посвященных изучению каких-нибудь специальных областей в явлениях действительности. Как примеры положений этой категории, возьмем закон причинности и принцип безусловного единообразия природы. Что каждое действие имеет причину, что всякое явление на свете вызвано условиями и силами, которые делали его возникновение неизбежным, что одни и те же причины всегда влекут за собою одни и те же действия, во всем этом надо быть заранее убежденным, чтобы приступать к окружающей нас действительности с экспериментальными приемами исследования. Вообразим себе, что какие бы то ни было идеи о связи в явлениях — примыкающей их друг к другу и заставляющей при возникновении одних явлений непременно возникать другие, — совсем из нашего ума исчезли, что самый вопрос: почему? потерял для нашей мысли всякое значение и что, напротив, мы абсолютно уверены, что каждое следование явлений друг за другом есть только их совпадение, ничем изнутри не обоснованное, — как тогда от наблюдений настоящего и прошлого заключать к необхо-

димому содержанию наблюдений будущего? Почему тогда, если мы видели, что какие-нибудь явления следовали одни за другими в прошлом, мы могли бы делать вывод к повторению подобных же следований в будущем? В чем логическая правомерность такого перехода? Еще Юм доказывал, что прошлое вовсе не захватывает логически будущего и что нет никакого смысла их отожествлять между собою. Нужно ужс иметь в уме идею реальной и однообразной связи между событиями действительности и нужно непоколебимо верить в эту идею, чтобы отдельные случаи последовательности каких-нибудь фактов превратились для нас в показателей связывающего эти факты реального процесса в их основе. Натуралист считает достаточным произвести хотя бы один вполне точный и отчетливый эксперимент, чтобы возвести открывшуюся в нем зависимость между явлениями во всеобщее правило, т.е. чтобы ждать подобной же зависимости и во всех будущих случаях данных явлений. Если он повторяет опыты, то только потому, что признает их несовершенными, считает возможным, что открывшаяся ему зависимость оценена им неверно, и отыскивает факты более решительного характера. Но когда такой решающий факт им найден, он прямо переходит к его обобщению. И вот спрашивается: как бы это было для него мыслимо, если бы он не был убежден заранее, что на свете нет беспричинных вещей и что причинность природы всегда одинакова? Иначе для него всегда оставалась бы возможность предположить, что этот решающий факт есть абсолютная случайность и что сказавшаяся в нем зависимость явлений, быть может, никогда не повторится. Другими словами, натуралист уже должен быть уверен в законе причинности и в единообразии природы, чтобы производить опыты так, как он их производит.

Но откуда же он почерпает свою веру? Тоже из отдельных опытов? Однако, не говоря уже о том, что приписываемая началам причинности и единообразия неограниченная универсальность, не допускающая для них никаких исключений во всей вселенной, очевидным образом устраняет возможность их действительного обоснования из каких бы то ни было опытов, — мы, кроме того, видели уже, что отдельные опыты могут доставить материал для сколько-нибудь твердых обобщений лишь в том случае, когда сейчас названные начала заранее признаются непреложными. Опыт не может обосновывать этих начал по той про-

стой причине, что он сам, во всем своем составе, весь на них опирается и их предполагает. Что же? Скажем ли мы, что причинность и единообразие природы должны составлять предмет непосредственной веры, которого ничем нельзя доказать, но над которым, с другой стороны, никак нельзя и возвыситься, как учила старая шотландская школа? Но тогда не окажется ли, что весь человеческий опыт и вся человеческая наука относятся к области слепой веры, а вовсе не знания? Итак, если для этих всеобщих начал опытного знания не может быть эмпирического оправдания и обоснования, они должны подлежать только умозрительному обоснованию: ведь в данных обстоятельствах нельзя указать никакого третьего выхода. Если и умозрение не установит объективного значения этих начал, вся наука, какая есть, превратится в случайный мираж субъективных мнений. Определить цену этих всеобщих законов и границы их применения может только та область человеческого ведения, которая, возвышаясь над всякими частными данными опыта, решает принципиальные вопросы об условиях познаваемости вообще и об условиях возможности всего действительного, — как бы мы ни назвали эту область — гносеологией, онтологией, метафизикой, или просто философией, или как-нибудь иначе.

Мне кажется, что закон причинности, по крайней мере в том его общечеловеческом смысле, с которым он безотчетно присутствует в каждом уме (а не в толкованиях отдельных философских школ, которые часто этот смысл ограничивают), допускает полное умозрительное оправдание в своей неограниченной объективной обязательности. Этот вывод я пытался подробно доказать во второй части моих «Положительных задач философии»[1]. Я старался показать там, что закон причинности в его общем смысле представляет логически и психологически необходимый синтез самых основных, очевидных и существенных требований нашего разума и самых коренных условий и данных в организации всего нашего опыта. Всегда обращаемый нашею мыслию ко всему познаваемому постулат *единства* и внутреннего *тожества* встречает в этом законе объективное соответствие и конкретный материал в идеях *силы* и *деятельности*, которые неустранимо вплетаются во все элементы состава нашего опыта: мы все переживаем и ис-

[1] Главы II и III.

пытываем лишь как свое или чужое действие; все, что с нами происходит, вызывается или нами самими, или возникает помимо нас и *принудительно* для нас. В понятиях *деятельности, усилия, принуждения* мы имеем далее неразложимые психологические категории, между которыми с неизбежностью распределяются все подробности наших субъективных переживаний. Но, с другой стороны, в этих же идеях *силы* и *действования*, взятых в их наиболее общем и свободном от конкретных данных психологического опыта смысле, мы имеем *предельные* понятия нашего ума, вне которых мы ничего не можем представить себе реальным. Мы только то мыслим существующим, что как-нибудь проявляет себя, в чем реализовались и с чем связаны какие-нибудь действия; напротив, то, что никак себя не заявляет ни для себя самого, ни для бытия ему внешнего, тому мы не можем приписать действительности в сколько-нибудь понятном для нас смысле: «что не действует, то не существует», — говорил еще Лейбниц. С понятием бытия для нас нераздельно сливается идея какого-нибудь действования в каком-нибудь отношении. А ведь это значит, что в понятии бытия для нас всегда подразумевательно содержится понятие причинности, потому что в своем коренном значении идея действования и идея причинности неразличимо переходят друг в друга. Когда мы захотим приписать чему-нибудь бытие, но в то же время мысленно отнимем у него все виды активной реализации в каком бы то ни было отношении, тогда, утверждая бытие такой вещи, мы на самом деле будем отрицать его. От бытия в таком случае останется одно пустое слово, потому что в отвлеченном понятии бытия никакого другого признака больше и не содержится, кроме действования, т.е. причинности, в самом абстрактном и неопределенном смысле. Надо раз навсегда убедиться, что мы совершенно серьезно не в состоянии мыслить бытия абсолютно бездейственного, абсолютно беспричинного и абсолютно бессильного. Да будет мне позволено ограничиться здесь только этим очень общим напоминанием моих прежних выводов. Более подробное обсуждение относящихся сюда вопросов слишком далеко отклонило бы нас от нашей темы.

Итак, закон причинности можно рассматривать как всеобщую и необходимую умозрительную истину, по крайней мере, в том смысле, что мы действительно не можем ни мыслить, ни представить, ни понять ничего, выходящего

совсем за пределы устанавливаваемых им отношений. Несколько иначе обстоит дело с принципом единообразия природы. Принцип причинности и принцип единообразия природы в распространенных философских толкованиях тесно сливаются между собою, нередко до полного отожествления их, но в своей сущности они имеют мало общего. В действительных формулах закона причинности, как он дан в каждом уме: *нет действия без причины; из ничего ничего не бывает; во всяком действии осуществляется порождающая его сила* и т.д., — вовсе не подразумевается непременного и абсолютного единообразия в деятельности и проявлениях всех каких бы то ни было причин и сил в мире. С другой стороны, единообразие природы не составляет и такой истины, которая была бы очевидна сама по себе и отрицание которой содержало бы в себе логическое противоречие. Разве мы не можем мыслить сил и действий изменчивых и неустойчивых, и даже не представляем ли мы их себе постоянно, когда ограничиваемся только поверхностными наблюдениями над окружающею нас действительностью? Я не говорю уже о том, что практически мы всегда приписываем самим себе способность выбора разнообразных действий при каждых данных обстоятельствах и тем самым безмолвно ставим себя вне сферы господства закона единообразия, потому что весь смысл этого закона в том, что каждый агент природы при одинаковых обстоятельствах действует непременно одинаково. Откуда же принцип единообразия берет свою власть над нашим умом и как оправдать эту власть? Получается ли она из опыта? Так пробовал разрешить задачу Дж.Ст. Милль, объяснявший закон единообразия порядка природы как правильное индуктивное обобщение из неограниченного множества непрестанно нарастающих наших наблюдений над природою. Однако помимо того, что между отдельными наблюдениями, как бы их ни было много, и абсолютным смыслом рассматриваемого принципа ни в каком случае не может быть настоящего соответствия и соизмеримости, сам Милль яснее, чем какой-нибудь другой логик, показывает, что правомерная индукция предполагает принцип единообразия как свою логически неизбежную предпосылку и опору. Таким образом, мы в его объяснении, несмотря на все его оговорки, имеем явный круг: абсолютное единообразие природы обосновывается из того самого, что только в нем и получает свое действительное логическое оп-

равдание. Если даже согласиться с Миллем, что обобщения популярной индукции через простое перечисление, независимо от принципа единообразия, должны обладать известною степенью вероятности [1], все же нельзя не заметить, что логическую вероятность самого этого принципа как правила, не допускающего никаких исключений и в то же время выведенного только на основании такой индукции, едва ли можно признать высокою [2]. А если сомнителен принцип всего научного знания природы, то и самое это знание получает вид шаткий и сомнительный.

Как же сделать этот принцип более прочным? Будем ли искать его обоснования и оправдания в соображениях умозрительного порядка? Но с точки зрения умозрительной хотя и представляется в высшей степени вероятным, что некоторые силы природы обладают абсолютно неизменным способом действия [3], но едва ли легко с очевидностью доказать более общее положение: *все* силы и существа мира действуют всегда одинаково при одинаковых обстоятельствах. Какие можно было бы привести в пользу этого положения умозрительно бесспорные основания, я решительно не знаю. Итак, относительно закона единообразия природы приходится повторить то, что было уже оказано о более конкретных законах сохранения вещества и энергии:

---

[1] Что, однако, как мне думается, неизбежно предполагает по крайней мере признание закона причинности в его общем смысле как объективного критерия наблюдаемых явлений. Без этого заключение от прошлого к будущему не может иметь *логического* мотива. (См. «Положит. зад. фил.», ч. II, стр. 119-123.)

[2] Во всяком случае, доказательства, выставленные Миллем в защиту его парадоксального положения, по которому результаты индукции через простое перечисление тем более достоверны, чем обширнее заключающиеся в них обобщения, очень смутны и двусмысленны. Милль решается даже утверждать, что закон единообразия (который для него сливается с законом причинности) обладает достоверностью не меньшею, чем аксиомы математики, потому что он отвлекается от столь же широкого поля наблюдений, относясь ко всем предметам опыта, каковы бы они ни были. Но если б даже было верно, что математические аксиомы суть только индуктивные выводы через простое перечисление, едва ли можно забывать, что математические истины и закон единообразия природы относятся к данным, далеко не в одинаковой степени ясным и уловимым. Что дважды два четыре, это мы наблюдаем с абсолютною ясностью на каждом отдельном случае счета, какие бы предметы мы ни считали; что возникновение явления во *всех* его мельчайших и бесконечно разнообразных признаках всецело предопределено предшествующими условиями по абсолютно неизменным законам, — этого мы *никогда* не видим и *никогда* не наблюдаем ни на каких явлениях, а всегда только это предполагаем на основании заранее составленного убеждения.

[3] Положительные задачи философии, ч. II, стр. 280-282.

это скорее регулятивный, нежели конститутивный принцип знания. Опыт, при самом благоприятном толковании, дает ему только косвенную, а никак не прямую поверку. С другой стороны, умозрение, ввиду некоторых серьезных метафизических оснований, а также через сопоставление показаний опыта с общелогическими требованиями причинности, может утверждать высокую вероятность существования в природе сил совершенно неизменных, притом с весьма широкою сферою действия. Но это все, о чем здесь можно говорить. В окончательном результате принцип единообразия представляет очень удобное правило при исследовании явлений природы, которое одно дает непоколебимость нашим обобщениям и которое в то же время практически нас не обманывает. Это правило полезно употреблять в качестве методологического приема объяснения, даже при изучении таких явлений, о которых мы не уверены, что они ему подчиняются как своему объективному закону: ведь действительно знать и понимать мы можем только такие факты, которые ему подчинились; поэтому один из существеннейших интересов науки заключается в том, чтобы раздвинуть границы его применимости как можно шире.

В законах причинности и единообразия порядка природы мы имеем умозрительные начала, которые так тесно связаны и слиты с процессом научного познания, что если их устранить, то все научные выводы получат облик очень шаткий или даже и совсем сделаются невозможными. Но есть и другого рода умозрительные положения и предположения, которые хотя и не вплетаются так интимно в самое построение науки, тем не менее являются неизбежными предпосылками научного мировоззрения, невольными условиями самого его существования. Ведь научное мировоззрение есть действительно *мировоззрение*, т.е. некоторое определенное представление о том великом целом, в которое каждый из нас входит как его бесконечно малая крупица, с которым мы живем одною, нераздельною жизнию и от которого мы многообразно зависим и в своем бытии, и во всех своих состояниях и действиях. При этом нельзя не заметить, что это мировоззрение, по крайней мере у большинства своих защитников, обладает явно реалистическим характером: в нем настойчиво предполагается независимое от нас и вполне объективное бытие вещественного субстрата всех феноменов природы с его общими физическими свой-

ствами, объективное бытие пространства, в котором распределены и движутся вещи, объективное бытие времени, в котором протекает бесконечно разнообразная эволюция вселенной; по своей величине этот пространственно-временной вещественный мир почти единодушно всеми представляется как совсем бесконечное целое. Но ведь это значит, что научное мировоззрение опирается на весьма сложный ряд предпосылок очень общего содержания, в которых утверждается: *независимое от нас бытие внешнего мира, независимое от нас бытие физического вещества, объективное бытие пространства, таковое же бытие времени, бесконечность вселенной* и т.д. Даже у тех представителей научного миросозерцания, которые стараются ему дать возможно более идеалистический вид, из этих предпосылок устраняются лишь некоторые, но никогда не все.

И вот я спрошу: откуда же берутся эти предпосылки? Представляют ли они достоверные выводы отдельных наук? Но каких же? Физики, химии, механики, математики? Какие же именно законы и теоремы этих наук устанавливают независимое от нас бытие столь разнообразных и столь важных вещей? Ведь за исключением математики, которая имеет дело с условными и абстрактными построениями, все другие перечисленные науки опираются на опыт. Но может ли опыт дать то, чего в нем заведомо нет и чего в нем и быть не может? Как по опыту судить о том, что всецело находится вне опыта, — о независимом бытии предметов внешнего мира в их абсолютной объективности? Едва ли нужно долго доказывать, что наш внешний опыт доставляет нам только чувственные восприятия, которые слагаются из ощущений, т.е. наших субъективных психических состояний, и что поэтому только о них в пределах опыта и можно судить. Бытие материальных вещей, с их свойствами и формами, вне наших восприятий, как каких-то независимых от сознания двойников того, что мы прямо наблюдаем, очевидным образом устанавливается не опытом, — это только наша догадка, которую приходится обосновывать вне его прямых показаний. Чем же эта догадка внушается? Слепою инстинктивною верою, что какой-то внешний мир есть? Можно ли, однако, миросозерцание, которое в своих наиболее существенных и коренных посылках опирается на слепую веру, назвать *научным*? И наоборот, раз оно действительно научно, не должно ли оно для этих посылок искать логического оправдания? И если

опыт такого оправдания дать не может, то не приходится ли за ним опять обратиться к той области знания, которая предваряет опыт и выросшие из него специальные дисциплины, которая судит опыт и умозрительно устанавливает условия его возможности и которая носит название философии. Ведь и исторически вопросы о бытии внешнего мира, независимого от наших ощущений, о бытии пространства, времени, бесконечности и т.п. получали определенное решение только в учениях философов. Это не была историческая случайность: сейчас указанные вопросы по всему своему существу принадлежат к разряду умозрительных, а не эмпирических проблем.

IV

Из всего изложенного с неизбежностью вытекает тот вывод, который нашел себе такое сильное и обдуманное выражение в ранее приведенных местах статьи проф. Вернадского. Этот вывод можно формулировать так: научное миросозерцание никоим образом не исключает и не упраздняет философии и философского рассмотрения мира. Для этого можно указать следующие простые основания: во-первых, научное мировоззрение слагается из элементов неравного достоинства и в своем наличном составе далеко не представляет чего-нибудь вполне достоверного; во-вторых, в него входят элементы чисто умозрительные, имеющие огромное значение для всего его содержания и весьма нуждающиеся в умозрительном критическом оправдании, ибо иначе они обращаются в простые предрассудки или необоснованные предубеждения.

К этому можно было бы присоединить еще одно соображение; научное миросозерцание, слагаясь в наибольшей своей доле и в своих конкретных подробностях из выводов, предположений и фикций отдельных специальных наук, неизбежно получает несколько односторонний вид. Частные науки создают свои гипотезы в виду определенных конкретных задач и оценивают их исключительно с точки зрения их полезности и удобства для решения этих задач. Но в частных научных дисциплинах им не делается оценки по их принципиальной внутренней вероятности, по их умозрительному достоинству с точки зрения универсальных условий и связей всякого бытия вообще, по их пригод-

ности и удобству в качестве элементов законченной картины вселенной и по их месту в этой картине. Для такой оценки у этих дисциплин нет никакого твердого критерия, да нет и непосредственного интереса в ней. Между тем она имеет несомненно огромную важность в интересах общего миросозерцания, как целостного представления о совокупном бытии вещей в их внутренних связях и основных факторах. У химика, например, который весь увлечен только задачами своей науки, существование в природе семидесяти или восьмидесяти основных химических элементов, неразложимых друг на друга и несводимых друг к другу, едва ли вызывает серьезное недоумение: для него это данный факт, которым приходится объяснять все остальное; открытие всякого нового элемента в его глазах есть важный шаг науки вперед. Напротив, для философа существование такого огромного множества космических материй разного качества представляет гнетущую загадку, и пред его умом неотступно стоит требование свести это разнообразие основных веществ к какому-нибудь единству внутренней природы и происхождения. Точно так же в то время, когда явления электричества и магнетизма удовлетворительно объяснялись теориями электрических и магнитных жидкостей, физиков мало смущали таинственные свойства этих жидкостей и их взаимная обособленность; наоборот, философов неизбежно должно было поражать несоответствие между подобными гипотезами и умозрительным стремлением установить внутреннее единство и логически понятные признаки основных факторов природной жизни. Философия в этом смысле неоднократно набрасывала смелый план внутреннего объединения отдельных сил природы, который потом медленно и иногда даже в подробностях исполнялся работниками науки. История механического миросозерцания представляет наилучшее тому доказательство.

Ввиду всего предшествующего мы вообще можем сказать, что философия имеет полное оправдание своего существования в своих коренных задачах, неразрешимых эмпирическими средствами. Это задача *гносеологическая*, во-первых, *метафизическая*, во-вторых. Решая первую задачу, философия стремится ответить на вопрос о возможности и пределах человеческого познания. Решая свою вторую задачу, которая обращает философию в источник определенного миросозерцания, она пытается установить

настоящие признаки действительно существующего в нем самом и, сообразно с этим, понять весь мир как универсальную, единую, внутренне связную систему существ. Пока эти задачи не разрешены как-нибудь, до тех пор никакая наука, никакое знание и никакое миросозерцание не имеют твердой почвы под ногами. В самом деле, косвенное оправдание философии заключается именно в том обстоятельстве, что наука настойчиво нуждается в помощи философии в двояком отношении: во-первых, для умозрительной оценки некоторых основных, эмпирически недоказуемых предположений науки, во-вторых, для принципиальной критики обобщений и предположений отдельных специальных дисциплин в интересах общих задач их дальнейшей работы.

Несмотря, однако, на такую вспомогательную роль философии по отношению к науке и на несомненные точки соприкосновения между ними, научное и философское мировоззрения, для правильного их понимания, дают свои построения, так сказать, в разных плоскостях или в разных умственных планах. Научное мировоззрение по самому свойству материалов, из которых оно строится, имеет дело с вещами, как они обнаруживаются, в условиях нашего чувственного опыта, и слагается из обобщений и предположений об их эмпирически данном составе и его законах. Всякая более объективная его оценка зависит, как мы уже видели, от признания чисто умозрительных положений, смысл и достоверность которых всецело подлежат философскому исследованию и которые, стало быть, вводятся в научное мировоззрение извне. Напротив, философское мировоззрение стремится постигнуть собственную природу вещей, независимо от субъективной окраски, вносимой в них нашею чувственною восприимчивостью, и в виду универсальных условий всякого мыслимого бытия вообще: оно пытается понять идеальную внутреннюю связь вещей и обосновывающее эту связь изначальное единство их. Оттого очень многое, что в научном миросозерцании является пунктом отправления, в философии представляет проблему для решения. В специальных научных дисциплинах — а следовательно, и в мировоззрении, слагающемся из их обобщений, — пространство, время, причинность, реальность вещества и т.д. суть первоначальные данные, из которых они объясняют все другое. Напротив, для философии во всей серьезности стоят вопросы: что такое про-

странство и время, только ли субъективные формы нашего сознания или они в каком-нибудь смысле свойство и принадлежность самих вещей? Существует ли материальный мир независимо от нас или он только кажется нам и есть лишь наше представление? Связь причин и действий дана ли в самой действительности или есть только наш субъективный способ ее понимания? Все эти вопросы требуют того или другого ответа, если мы вообще хотим иметь сознательное миросозерцание. А это значит, что рядом с наукой должна существовать философия, как особая сфера познания, рассматривающая и посильно решающая всякие подобные вопросы.

Оттого, далее, в научном мировоззрении, по крайней мере в его современном состоянии, на первом плане стоит понятие о веществе, его законах и процессах: лишь оно дает действительно наглядные схемы для научных выводов и построений. Напротив, понятие о духе как самобытном факторе жизни — ввиду невозможности найти для него исчерпывающий наглядный образ, ввиду несовершенства эмпирической психологии, наконец, ввиду крайней трудности экспериментально установить самостоятельную природу духа по отношению к миру физическому — совсем выносится за пределы научного мировоззрения, как оно существует теперь.

Совершенно обратно тому, в философских воззрениях, по крайней мере в их значительном большинстве, да и по самой сущности философских задач, понятие о духе получает центральное положение и место. Ведь мы только себя и свой субъективный мир знаем непосредственно и прямо, как он есть, — все другое мы знаем через него. Бытие нашего сознания есть та единственная действительность, которая нам открыта в своей настоящей внутренней сути. Поэтому философия, когда она пытается разгадать внутреннюю сущность познаваемого мира, прежде всего поневоле должна обращаться к этой единственной точке, где мы встречаем несомненную действительность, не искаженную никакими посторонними дополнениями. Содержание нашего сознания непременно сознается нами таким, каково оно есть, потому что мы только то и называем содержанием сознания, что нами сознается и как оно сознается. Здесь нет различия между воспринимаемыми объектами и нашим субъективным восприятием, потому что предметом восприятия здесь является *субъективное* как таковое: наши

мысли суть именно то, что мы в них думаем, наши чувства представляют именно то, что мы в них чувствуем, наши хотения состоят именно из того, как мы в них хотим. В то же время всякая другая действительность дана нам лишь настолько, насколько она отразилась в нашем познающем духе сообразно с его свойствами и законами; поэтому лишь отправляясь от него мы можем надеяться понять и то, что находится вне его[1].

Итак, философия, чтобы приблизиться к внутреннему существу какой бы то ни было действительности, должна исходить из действительности духа. Подобным же образом, когда философия ставит себе целью уловить идеальную связь и внутренний смысл существующего, она неизбежно обращается к понятиям и данным, почерпаемым из самосознания духа, и судит все реальное по духовным аналогиям. Ведь внешний опыт не дает нам никаких внутренних связей между явлениями, — о них мы можем лишь делать догадки. Внутренняя связь раскрывается нам только в последовательности состояний нашего собственного духа и в объединяющей деятельности нашего сознания[2]. С другой стороны, понятия *смысла, целесообразности, разумности* слишком явно имеют психологическое происхождение. Поэтому во всех философских теориях, стремящихся осветить вопрос о разумном смысле мировой жизни, первое начало вещей необходимо характеризуется признаками духовными и определяется как абсолютный разум, мировая воля, бесконечный дух и т.д.

Напротив, исчерпывающее определение коренной сущности материального мира представляет для философии самую трудную проблему, едва ли даже допускающую окончательное решение при современной все более возрастающей неопределенности и шаткости научных представлений о реальном субстрате всего вещественного. Известная теорема Пуанкаре, простая по содержанию, но великая по своим последствиям, раз навсегда разбила надежды когда-нибудь проникнуть во внутреннее строение вещей на почве механических и материалистических предположений. По прямому смыслу этой теоремы, если найдена одна ме-

[1] См. более подробно обо всем этом в моем «Методе самонаблюдения в психологии», стр. 1032-1036 («Вопросы философии и психологии», кн. 62).

[2] Там же, стр. 1044-1052.

ханическая картина мира или каких-нибудь явлений в нем, их может быть найдено бесконечное множество других, одинаково хорошо отвечающих своей цели. Другими словами, никакая точность механического толкования не может служить каким-нибудь ручательством за его объективную реальность. Рассчитывать, что ученым в их попытках разрешить механическую проблему вселенной удастся напасть именно на ту комбинацию элементов, которая дана в ней реально, означает то же, что надеяться вынуть один черный шар из бесконечного количества белых. Впрочем, если б даже на их долю и выпала такая невозможная счастливая случайность, они об этом все равно никогда не узнали бы. Таким образом, механический материализм, в котором так долго видели наилучший путь для проникновения в глубочайшие тайны природы, отбрасывается к далекой старине, когда эпикурейцы заявляли скромное притязание устанавливать только возможные, а не действительные причины вещей. Между тем философия в вопросе о конкретном строе материальной вселенной, более чем в какой-нибудь другой сфере знания, вынуждена считаться с показаниями опыта и с теми толкованиями, которые вытекают из них. Априористическое выведение эволюции материальной природы из данных чистой мысли неоднократно становилось излюбленною темою философских исследований, но философия, кажется, никогда не терпела таких кричащих неудач и поражений, как именно при решении этой роковой проблемы. Но если, с другой стороны, и никакие объяснения, внушенные опытом, относительно конкретного строения вещества и отдельных процессов в нем, как бы ни были они совершенны в механическом отношении, не могут иметь претензии на объективную достоверность, философии, по-видимому, только остается отказаться от надежды бесспорным образом установить правильное понимание конкретной сущности и конкретного смысла материальной действительности. Для нее, с этой точки зрения, остается только одна задача: дать возможно более вероятное решение вопросу о том, что такое вещество по своим основным, всеобщим свойствам, независимо от его эмпирически данного расположения в тех или иных явлениях природы?

Однако и этот вопрос допускает ли какое-нибудь одно для всех обязательное решение? Например, с точки зрения обыкновенного реалистического взгляда на вещи, какой

теории вещества отдать предпочтение — *механической, динамический или энергетической?*[1] Существуют ли действительные логические основания, чтобы одну из них признать объективно верною, а другие отвергнуть как субъективные иллюзии? Да и самая точка зрения реализма может ли быть умозрительно оправдана? Ведь она прежде всего предполагает абсолютно объективное бытие пространства, а в этом предположении заключается столько трудностей и даже противоречий для мысли, что на нем едва ли можно серьезно успокоиться. Усвоим ли ради этих соображений идеалистически-спиритуалистическое воззрение на материю? Но и в пределах спиритуалистических посылок можно ли указать какое-нибудь одно обязательное толкование внутренней природы вещества, исключающее всякие другие его толкования? Правда, в этом случае наибольшею популярностью пользуется монадологическая гипотеза, по которой каждый атом вещества есть сам в себе одушевленный центр, живущий внутреннею жизнию, которая представляет элементарную аналогию тому, что мы в себе переживаем как свою психику. Но эта гипотеза есть ли единственно возможная в области спиритуалистических предположений? Разве не в одинаковой мере мыслима и гипотеза *идеалистического динамизма*, по которой отдельные материальные центры вовсе не обладают обособленною психическою индивидуальностью, а представляют из себя только пункты сочетания или разнообразного пресечения универсальных космических сил, в которых непосредственно реализуется духовная основа сущего? И разве в этом направлении нельзя идти еще и дальше? Разве, наприм., исходя из идеалистического положения, что все существующее дано в чьем-нибудь сознания, или своем или чужом, и что абсолютно бессознательного бытия нет, — нельзя предположить, что материальный мир со всеми его пространственно-временными различиями дан только в сознании конечных субъектов и что в духе бесконечном, в соответствии с ним, содержится лишь вечная универсальная схема тех действий, которыми он вызывает чувствен-

---

[1] По механической гипотезе вещество состоит из протяженных и непроницаемых атомов; по гипотезе динамической атомы суть непротяженные точки или пучки сил, действующих на расстоянии на другие подобные же пучки; по энергетической гипотезе вещества, как всеобщего субстрата всех процессов природы, нет вовсе, а в своей действительности оно представляет лишь одну из многих форм единой мировой энергии.

ный образ материальной вселенной в ограниченных сознаниях? А ведь тогда уже получится нечто вроде субъективного идеализма Берклея. И разве нельзя в этой области придумать и разные другие предположения?

Нет никакого сомнения, вопрос о внутренней сущности материи есть самый роковой вопрос человеческого знания. Но он более роковой для научного, чем для философского мировоззрения. В научном мировоззрении он лежит в основе всего и от решения этого вопроса зависит все его содержание. Для мировоззрения философского это только одна из проблем среди ряда других.

V

В соображениях, изложенных до сих пор, между мною и проф. Вернадским не было никакого разногласия: я хотел только подтвердить правильность его принципиальных заключений об отношении научного мировоззрения к философии, останавливаясь главным образом на таких доводах в их пользу, которых сам проф. Вернадский не имел случая коснуться в своей статье. Теперь я должен обратиться к тому пункту в ней, в котором я довольно решительно расхожусь с ее уважаемым автором. Несомненная важность задач философского миропонимания рядом с предположениями миросозерцания научного, в общем категорически признаваемая проф. Вернадским, делает очень существенным вопрос об одном ограничении, которое он ставит. Он говорит[1]: «*Обязательность вывода для всех без исключения людей мы встречаем только в некоторых частях научного мировоззрения*... Всякому ясно, что дважды два всегда четыре, что положения математики неизбежны для всякого логически мыслящего существа. Но то же мы видим и в более конкретных проявлениях научного мировоззрения». «В отличие от законченных созданий философии и религии, законченные создания науки — научные истины — являются *бесспорными*, неизбежно обязательными для всех и каждого»[2]. «Напротив, в области философских и религиозных построений личность может отвергать некоторые из них или все. Общие, для всех неизбежные основания не

[1] «Вопросы филос. и псих.», кн. 65, стр. 1445.
[2] Там же, стр. 1455-1456.

могут быть в них указаны»[1]. «Свобода личного выбора между разными системами философии и построениями религии в значительной степени обусловливается тем, что в создании религиозных и философских концепций и построений участвует не один только человеческий разум со своими логическими законами»[2]. «Философские системы как бы соответствуют идеализированным типам человеческих индивидуальностей, выраженным в формах мышления... Такой индивидуальный оттенок философских систем еще более усиливается благодаря мистическому настроению их созидателей, благодаря созданию концепций и исходных путей мысли под влиянием экстаза, под влиянием величайшего возбуждения всей человеческой личности... В истории развития человечества значение мистического настроения — вдохновения — никогда не может быть оценено слишком высоко»[3].

Я менее, чем кто-нибудь другой, наклонен отрицать глубину и психологическую тонкость сейчас приведенных замечаний о значении творческого и мистического момента в возникновении философских, а тем более религиозных систем. Но в приведенных цитатах содержится, кроме того, мысль, может быть, особенно важная именно потому, что проф. Вернадский далеко не единственный ее представитель и защитник. Я даже едва ли преувеличу, если скажу, что огромное большинство современных философов по профессии с легким сердцем подпишутся под его приговором, мало смущаясь соображениями о том, какой несерьезный вид получают их почтенные занятия, если этот приговор верен. Я разумею мысль о том, что общеобязательная, объективная истина содержится только в некоторых частях научного миросозерцания, но что такой истины совсем не оказывается ни в каких философских построениях и предположениях; в философии решительно *все* представляет лишь плод субъективных взглядов и личных вдохновений. Проф. Вернадский высказывает такую оценку в очень мягких формах, но это, конечно, не устраняет ее весьма определенного смысла.

Популярность и широкая распространенность такого суда над философией заставляет остановиться на нем с

---

[1] Стр. 1441-1442.
[2] Стр. 1443.
[3] Там же.

чрезвычайным вниманием. Ведь, я думаю, сам проф. Вернадский должен согласиться, что его приговор значительно колеблет мысль о равноправности трех миросозерцаний — научного, философского и религиозного, настойчиво высказываемую им в целом ряде других мест его интересной статьи. Выходит, что в научном мировоззрении (правда, только в отдельных частях его) заключено великое преимущество пред двумя другими и, след., в частности, перед философским, преимущество, которое обращает в ничто все рассуждения об их равноценности: только научное миросозерцание содержит обязательные, общие для всех людей и неизбежно признаваемые, объективно достоверные истины, — напротив, в философии нет общеобязательных положений, в ней все субъективно и зависит от свободы личного мнения и вкуса. Через это довольно далеким и обходным путем проф. Вернадский возвращается к обычным утверждениям позитивизма, против односторонних воззрений которого направлена вся статья его: истина дана только в положительной науке, философия слагается из одних субъективных миражей. Повторяю, это вывод очень важный и нам ним стоит задуматься, особенно когда для нас теперь стоит во всей ясности ничем не заменимая роль чисто умозрительных положений для самого существования какого-либо научного миропонимания. Ведь в предшествующих главах мы должны были убедиться, что пока основные проблемы философии не получили себе какого-нибудь решения, до тех пор никакое знание и никакое мировоззрение не имеют твердой почвы под ногами. Как мы знаем уже, научное миросозерцание насквозь пропитано умозрительными предпосылками. Но, чтобы быть научным, не должно ли оно прежде всего быть рациональным и логическим? А для этого не необходимо ли, чтобы посылки, на которых оно все опирается и зиждется, имели для себя принципиальное логическое оправдание и не служили только случайным выражением субъективных мнений? Поэтому для нас во всей силе ставится вопрос: точно ли в философии нет *никаких* общеобязательных и общепризнанных положений? Не может быть никакого спора, в каждом философском миросозерцании (как и в научном миросозерцании каждого данного времени и каждой индивидуальности, что превосходно показано проф. Вернадским) есть много субъективного и недоказуемого. Допустим даже, что в философии, ввиду трудности, широкого

захвата и жизненного интереса ее задач, этих недоказуемых элементов больше, чем в других областях мысли и знания. Однако надо очень подумать над тем, все ли в ней сводится к личной прихоти и ни для кого не обязательным продуктам субъективного творчества.

Существуют ли в философии общепризнанные истины? Можно ли указать такие идеи и утверждения, которые неустранимо водворяются в нашем уме всякий раз, когда мы начинаем рассуждать о вещах с точки зрения общих условий их бытия и познаваемости? Выражение *общепризнанные истины* можно понимать в трояком смысле. Во-первых, это суть такие истины, которые принимаются решительно всеми людьми, без всякой возможности в них сомневаться и против них спорить. Во-вторых, это такие истины, в которых хотя и сомневаются в отдельных случаях и даже энергично против них спорят, но которые тем не менее имеют такую внутреннюю убедительность для каждого ума и такую практическую власть над ним, что сомнение в них *никогда не бывает серьезным*, и сами сомневающиеся невольно ими пользуются, когда перестают о них размышлять, как руководящими критериями всех своих суждений. Наконец, в-третьих, это такие истины, которые хотя не всеми признаются да и не всеми понимаются, но которые по своей объективной логической цене и по своим логическим основаниям *должны* признаваться каждым, кто их поймет и узнает. Такими истинами являются, например, сложные и отвлеченные теоремы математики, содержание которых в своей внутренней необходимости ясно только для специалистов, но по отношению к которым мы все-таки выставляем требование их обязательного общего признания [1].

Существуют ли в философии общепризнанные истины в первом из указанных значений этого слова? Конечно, их в философии нет, но едва ли их можно указать и в науке. Сомнение — свободная сила в человеке. В чем нельзя со-

---

[1] Нетрудно видеть, что истины второй категории, чтобы быть действительными истинами, а не роковыми иллюзиями мысли, должны обладать способностью, при правильной критической оценке их содержания, приобретать логическую достоверность истин третьей категории. Это не значит, однако, что все они уже *получили* такую оценку, не означает это и того, что, пока они еще ее не получили, мы их обязаны рассматривать как только субъективные иллюзии. Это был бы такой же предвзятый суд над ними, как и непроверенное критически признание их абсолютной объективной достоверности.

мневаться и о чем нельзя спорить при дурном настроении, при любви к спорам, при непонимании и невежестве в предметах рассуждения, при болезненной неясности ума? *Бесспорных* истин в этом смысле не существует вовсе. Но если даже не считаться с таким чисто субъективным или даже патологическим сомнением и иметь в виду только сомнение логически обоснованное и обдуманное, едва ли можно привести такие положения философии и науки, которые не допускали бы никакого принципиального сомнения с каких бы то ни было точек зрения. Ведь существуют точки зрения абсолютного эмпиризма, иллюзионизма, чистого скептицизма. Вопрос может быть только об аксиомах математики; но не говоря уже об аксиомах геометрии, получивших отчасти шаткий вид с тех пор, как наука признала одинаковую мыслимость нескольких геометрических систем, можно ли сказать даже о наиболее очевидных положениях общей математики, что они абсолютно не допускают принципиального сомнения? Например, для индуктивистической теории познания Дж. Ст.Милля можно ли считать безусловно достоверным, что дважды два где-нибудь на Сириусе или дальше его должно непременно и всегда равняться четырем? Декарт сомнение в математических истинах ставит даже в обязанность настоящему философу, ищущему действительно бесспорных положений знания. Таким изначала бесспорным суждением он признает только свое cogito ergo sum. Но много ли можно указать других утверждений в философии, которые вызывали бы до наших дней такие ожесточенные споры, как эта бесспорная истина Декарта? Сомневаться во всем *можно*, не только без логических, но и с некоторыми логическими основаниями.

Существуют ли в философии истины общепризнанные во втором из указанных значений? Трудно возражать, что такие положения в философии есть и что их даже, может быть, больше, чем во многих других областях знания. Как это мы могли уже отчасти видеть из анализа состава научного мировоззрения, в нашем уме есть некоторые убеждения и предположения, с точки зрения которых мы обо всем судим и все понимаем и которые, будучи переведены в точные формулы, образуют систему утверждений философско-умозрительного характера. Эти утверждения действительно должны быть названы философскими, потому что, как мы уже знаем, они не могут быть обоснованы ни

в одной из специальных наук, ни в математических, ни в опытных, хотя и предполагаются каждою из них в более или менее полном виде, и потому, что они допускают только принципиальное обоснование и оправдание из всеобщих условий всякого бытия и всякой познаваемости. Некоторые из этих умозрительных утверждений имеют очень общий гносеологический и онтологический смысл, другие обладают более частным и конкретным метафизическим и психологическим содержанием. К первому разряду можно отнести: принцип тожества (всякая вещь есть то, что она есть, а не что-нибудь другое)[1], закон причинности (всякое действие имеет причину и всякая причина обнаруживается в действии), принцип субстанциальности (во всяком действии, явлении и состоянии что-нибудь действует, является и испытывает состояния). К числу подобных же неизбежно признаваемых каждым умом положений принадлежит убеждение в объективности нашей мысли, которое можно формулировать так: то, что с совершенною необходимостью мыслится о каком-нибудь предмете ввиду его данных свойств и отношений, в самом деле принадлежит ему. Если в это *совсем не верить*, очевидно, ни о чем нельзя было бы произнести ни одного суждения. Количество общепризнанных положений подобного рода, вероятно, можно было бы значительно увеличить, но для выяснения нашей мысли достаточно остановиться только на тех, которые приведены здесь.

Можно ли во всех этих положениях сомневаться? Разумеется, можно, и даже неоднократно пробовали это делать. Сомневались и в принципе тожества (Гераклит, Гегель), и в законе причинности (Юм), и в принципе субстанциальности (Юм, вообще сторонники чистого феноменизма, наконец, большинство современных психологов в частном вопросе о душе и т.д.), и в принципе объективности нашей мысли (скептики всех времен вообще). Но

---

[1] В логике распространенные формулы закона тожества получают вид практического правила: об одном и том же содержании в одном и том же отношении думай всегда одинаково. Но уже из его общепринятой краткой формулы: А=А ясно можно понять, что в нем мы имеем дело не только с субъективным правилом деятельности нашего ума, но и с некоторым совершенно объективным признаком всего возможного. Мы потому и подчиняем закону тожества движение наших идей, что невольно считаем его выражением самого основного и общего свойства всего, что подлежит мышлению и познанию. (См. мои «Положительные задачи философии», ч. II, стр. 184 и д.)

можно ли не подчиняться этим принципам, как руководящим правилам, в действительных процессах нашей мысли? Едва ли. Если бы мы не покорялись в наших умственных действиях законам тожества и противоречия (который есть только другой аспект закона тожества), то в нашей голове получился бы хаос, непонятный ни для нас самих, ни для наших ближних. Здесь было бы совсем неуместным пускаться в подробный анализ методологических приемов Гегеля, но для всякого внимательного читателя его сочинений должно быть ясным, что он, устанавливая диалектическое развитие абсолютной идеи через противоположные и противоречащие друг другу определения, старался строго следовать в этом процессе внутреннему смыслу анализируемых понятий, который он только раскрывал со всех сторон и во всем разнообразии заключающихся в нем отношений. Гегель в действительности вовсе не упразднял, а только по-своему дополнял закон тожества. Обычная формула закона тожества такая: об одном и том же, в одном и том же отношении, надо думать всегда одинаково. Формулу Гегеля можно выразить следующим образом: об одном и том же, но понимаемом в различных отношениях и со всех сторон своего содержания, приходится мыслить признаки различные и даже противоположные, так что истина о всякой вещи заключается в логическом синтезе ее противоположных определений. Очевидно, вторая формула никак не уничтожает первой. Нечто подобное можно сказать и о философии Гераклита, в основных посылках которой иногда видят наиболее отважный вызов принципу единства и внутреннего тожества существующего. Гераклит не отрицал этого единства и тожества, он только думал, что единство сущего именно в том и выражается, что оно постоянно меняется в видимых образах и проходит чрез различные состояния: мощь единого в том и состоит, что никакая вещь пред ним не имеет устойчивости, что оно постоянно меняет свой вид и тем не менее всегда остается тем же самым: «Все из единого и единое из всего».

Закон тожества остается всегда неотменным правилом мысли, если не в виде абстрактной формулы, то в своих невольных применениях к каждому отдельному случаю. Одинаково не может быть изъят из человеческого разума вопрос "почему?", которым обосновывается господство закона причинности над нашими познавательными процессами. Правда, и относительно этого закона высказыва-

ются и высказывались самые разнообразные сомнения; в этом отношении ему даже особенно посчастливилось со времен Юма. Нередко утверждают, что закон причинности есть сравнительно позднее обобщение человеческой мысли, которое и до сих пор в большинстве умов еще не распространяется на все сферы наблюдаемых явлений: люди и теперь приписывают себе способность произвольных действий, они говорят о *случайности* как о существенном факторе в течении жизненных событий. Между тем *произвол* и *случай* разве не представляют явное отрицание самого понятия причинности? Некоторые мыслители заходят так далеко, что признают закон причинности за чисто субъективный постулат нашего познающего разума, сфера объективной приложимости которого остается по самому существу гадательной[1].

Однако относительно всех подобных сомнений и возражений, направленных против общепризнанности и объективной достоверности закона причинной связи, можно сделать одно существенное замечание: они все основываются на смешении закона причинности с законом единообразия природы, о котором я уже говорил в предшествующих главах. Абсолютное единообразие порядка природы есть понятие сравнительно недавнего происхождения, и оно не допускает строгого доказательства в качестве всеобъемлющего закона вещей. Что все причины действуют всегда одинаково, это вовсе не очевидно. Но что всякое действие (а все переживаемое нами воспринимается и характеризуется нами как свое или чужое, т.е. для нас принудительное, действие) имеет причину и что всякая причина, т.е. реальная сила, обнаруживается в каком-нибудь действии, от этой мысли мы не можем отделаться совершенно так же, как мы не можем устранить мысль о том, что всякая вещь есть то, что она есть, а не что-нибудь другое. Обе эти мысли стоят перед нашим умом с одинаковою, аналитическою или даже тавтологическою, очевидностью. *Поче-*

---

[1] Я не говорю здесь о тех теориях, которые, примыкая к Канту, строго ограничивают область приложения закона причинной связи пределами чувственного опыта, но зато в этих пределах приписывают ему абсолютно всеобщую и необходимую роль. Теория Канта опирается на такие сложные предпосылки, что ее доказательная критическая оценка отвлекла бы нас слишком в сторону от нашей прямой задачи. Мне кажется, я тем более имею оснований не делать такого отступления, что я уже подвергнул учение Канта о причинности подробному анализу в моих «Положительных задачах философии».

му? — мы спрашиваем решительно обо всем реально данном и реально происшедшем. Указание на произвол и случайность вовсе не составляет отрицательной инстанции против всеобщего признания закона причинности в его сейчас указанною широком, коренном, общечеловеческом смысле. Если каким-нибудь деятелям приписывается способность произвольных поступков, этим из их действий никак не устраняется причинность, а только единообразие причинности: в одинаковых обстоятельствах они могут поступать неодинаково, но для этого дана вполне достаточная причина в их свободной воле и в присущей им силе самоопределения. С другой стороны, в тех философских и религиозных учениях, в которых признается элемент чистой случайности в ходе вещей, всегда довольно определенно указываются основания и причины для ее присутствия в мире; их видят или в природе материи, или в проявлениях произвола демонических сил, или в чем-нибудь подобном. В системе древних атомистов случай (τυχη) отожествляется даже с стихийною, слепою и бесцельною необходимостью вещественных процессов, т.е. с тем самым, что в современном научно-философском миросозерцании считается причинностью по преимуществу, — наилучшее доказательство того, как условны и относительны различия в употреблении понятий этого порядка.

Величайший противник объективной достоверности закона причинной связи, Юм в своем скептическом анализе понятия причинности дает в высшей степени наглядный пример невозможности освободиться от его общих и коренных требований. Он обосновывает иллюзорность закона причинной связи, подробно раскрывая *причины* возникновения мысли о причинах в нашем уме; другими словами, он достигает отрицания причинности только чрез ее утверждение в качестве вполне реального признака наших умственных процессов. Он не хотел заметить довольно простой вещи: если всякая причинность есть только иллюзия, тогда прежде всего приходится признать за совершенную иллюзию все те психологические причины, которые можно было бы указать в объяснение происхождения этой иллюзии. Тогда причинной зависимости нет нигде и ни в чем, ни внутри нас, ни вне нас. А если так, то построение Юма лишается всякой логической почвы, оно обращается в несерьезную софистическую игру, в которой одно и то же то отвергается, чтобы быть немедленно признанным, то

признается, чтобы быть тотчас же отвергнутым. Как я старался показать в другом месте[1], подобный же упрек можно сделать и всем другим теориям, которые пытаются логически обосновывать чистую субъективность закона причинности: видимость такого обоснования всегда получается только через признание той же причинности за вполне действительное и объективное свойство по крайней мере процессов нашего разума. Этому едва ли следует удивляться: ведь объяснить что-нибудь значит указать его реальные основания и условия.

Аналогичное замечание можно сделать и о принципе *субстанциальности*: во всех попытках его отрицать — или вообще, или для какой-нибудь отдельной области явлений — мы всегда находим его замаскированное признание в более или менее прикровенном виде. Феноменизм, как общее философское миросозерцание, непременно соединяется или с учением о *вещах в себе*, которые и получают вид субстанциальной основы воспринимаемого нами мира явлений, или с материализмом, в котором субъективные явления нашего чувственного восприятия неожиданно перерождаются в независимые от нас движения вещественного субстрата, или, наконец, с субъективным идеализмом, в котором уже все внешние нам субстанции отвергнуты, но не отринуто наше *я* в качестве носителя и создателя того призрачного мира, в котором мы живем, как бы это *я* ни понималось: как абсолютный, сам себе полагающий границы субъект, как воля к жизни или как-нибудь иначе. Нечто подобное можно сказать, в частности, и об известной теории чистой актуальности психических явлений, по которой в нашей внутренней психической действительности какой бы то ни было субстрат или субстанциальный субъект совершенно отсутствует и она слагается из одних чистых явлений. В моих прежних психологических статьях, напечатанных в этом журнале, я уже не раз подвергал подробной критике эту теорию, столь распространенную и популярную в наше время. Я старался в них показать, что во всех ее видоизменениях предположение некоторого субстрата душевных процессов у ее защитников всегда делается, отчасти в виде представления о мозге как источнике и носителе душевных состояний, еще более в форме идеи о той единой таинственной сущности, которая параллельно

[1] «Полож. задачи философии», ч. II, стр. 144-145.

проявляется и в физическом, и в психическом порядке явлений: ведь обыкновенно только помощью этой идеи сторонники чистого феноменизма в психологии установляют монистический взгляд на человеческую природу.

Как нам невозможно обойтись при суждении о каких бы то ни было вещах без принципов тожества, причинности и субстанциальности, так не можем мы совсем отказаться от предположения об объективном характере нашей мысли. Мы вынуждены признать возможность для нашей мысли иметь достоверное содержание, хотя бы при самых тесных пределах подлежащего нашему знанию, без этого мы не могли бы ни думать, ни рассуждать. Совсем отвергнуть у себя способность к достоверным утверждениям значит отречься от всякой мысли и всякого познания. Только некоторые скептики древности пытались провести до конца такую чисто отрицательную точку зрения на человеческое познание, однако и в их заключениях, несмотря на крайнюю вычурность содержащихся в них иногда оговорок, утверждается слишком много: в них все-таки дается определенная оценка познавательных сил человека, и эта оценка признается правильною. Кто совсем не верит в мысль, тому остается лишь молчать и по возможности ни о чем не думать. Но кто доказывает и проповедует что бы то ни было, тот тем самым полагает, что некоторые наши суждения могут быть истинными или, по крайней мере, более вероятными, чем другие.

Вообще о всех принципах, рассмотренных нами до сих пор, приходится сказать, что в них можно отвлеченно сомневаться, но что их нельзя последовательно и до конца отвергнуть. В такой невозможности действительно обойтись без них и устранить их из нашей мысли даже тогда, когда мы настойчиво этого хотим и об этом стараемся, заключается лучшее доказательство их непоколебимой убедительности для нас. Эта невозможность является также серьезным ручательством за то, что в этих принципах нельзя видеть только простые иллюзии нашего разума. Все заставляет думать, что в них нам дано что-то гораздо большее, — разве только мы признаем и самый наш разум и все его действия за одну сплошную иллюзию. Об этом надо хорошенько помнить: при оценке истин, о которых мы сейчас говорили, дело идет о самом разуме и об его основных законах и требованиях; при отрицательном решении вопроса о них выход открывается только в скептицизм,

настолько безграничный, что даже младенчески неудержимая в своей последовательности мысль древности не нашла для него последовательной формы.

VI

Ко второму из указанных раньше разрядов общепризнанных философских истин, т.е. к общепризнанным философским утверждениям с более конкретным содержанием, можно отнести: 1) признание нашего собственного бытия как сознающих существ; 2) признание нашей способности действовать от себя, по собственному почину и по своей воле; 3) признание других одушевленных существ, кроме нас, или, общее, признание реальности *чужого* сознания; 4) признание бытия внешнего мира или вообще отличной от нас и по отношению к нам самостоятельной действительности и нашей принудительной зависимости от нее и т.д. Опять повторю: я менее всего думаю о том, чтобы дать здесь полный и исчерпывающий перечень всех общепризнанных философских положений, — я хочу только остановиться на их отдельных примерах и образцах. Некоторые из относящихся сюда утверждений имеют более конкретный и определенный смысл, другие менее определенны по своему содержанию. Одни едва ли нуждаются в каких-нибудь доказательствах, напр., наше убеждение в своем собственном бытии как сознающих существ, если слово «существо» не употреблять сразу в метафизическом значении *субстанции*; другие, напротив, для того, чтобы получить форму теоретически непоколебимых истин, нуждаются в весьма сложной аргументации. Но все они имеют одну сходную черту с общими умозрительными принципами, рассмотренными в предшествующей главе: мы не можем их действительно устранить из нашей мысли, как бы об этом ни старались.

Сколько раз, например, пытались обратить весь внешний мир в простую галлюцинацию нашего духа! И всегда он в последнем результате оказывался признанным в своей независимости от нас, хотя представление о его внутренней природе иногда очень менялось против обычного. Беркли обыкновенно считается самым смелым и последовательным представителем чисто иллюзионистического воззрения на внешнюю реальность. Между тем разве для него

10 — 3841

внешний мир только его собственная мечта? Ведь раньше, чем он возник пред каким бы то ни было конечным сознанием в виде принудительной галлюцинации, он, по учению Берклея, от века существовал в Божественном разуме как единая, неизменная картина, как первообраз того, что мы видим и ощущаем. Но Бог и идеальный мир первообразов в его уме разве не отличаются от всего того, что дано в нас, и разве они в своей бесконечности не вне нас? Темнее и двусмысленнее, но в сущности в том же роде, решается вопрос и в системе Фихте старшего: по Фихте абсолютное *я*, которое полагает и себя и *не-я*, не есть то конечное, эмпирическое *я*, которое это *не-я* воспринимает: абсолютное и эмпирическое *я* суть различные и раздельные стадии единого процесса саморазвития духа. Одинаковое замечание можно сделать о Шопенгауэре: для него мир со всеми его внешними признаками и определениями есть только наше представление; тем не менее, с его точки зрения, наш сознающий субъект и сознаваемый им объект приходится различать от абсолютной воли, которая дана до всякого разделения на субъект и объект и которая одинаково присутствует как в нас самих, так и во всех формах и предметах окружающей нас вселенной. И мне кажется, что к каким бы видоизменениям иллюзионистического взгляда мы ни обратились, мы везде найдем одно и то же: на словах внешняя действительность отрицается, на деле она всегда бывает признана, хотя часто в очень тонком и одухотворенном, а иногда и в весьма смутном образе.

Но внешний мир, по крайней мере, решаются отрицать на словах; есть другая общепризнанная истина, тесно связанная с предположением внешнего мира, даже составляющая часть этого предположения, но которую даже и на словах отрицать не решаются или решаются только в совсем исключительных случаях: я разумею истину о существовании одушевленных тварей помимо нас, или о существовании чужого сознания. Что я не один на свете, в этом абсолютно убежден каждый из нас, как бы ни был он склонен к самым необузданным скептическим мечтаниям. Между тем все системы иллюзионизма получили бы гораздо более неуязвимый вид, если бы их авторы отважились договориться до солипсизма, т.е. до категорического утверждения, что, кроме них, никого в мире нет. Насколько более стройным и законченным явилось бы, например, обычное кантианское воззрение на природу нашего позна-

ния и познаваемых предметов, если бы из него совсем можно было удалить предположение о множественности человеческих сознаний. В самом деле, для Канта пространство, время, закон причинной связи — все это только наши субъективные способы наблюдать и понимать явления чувственного опыта, которым эти явления неизбежно подчиняются во всем своем ходе в силу изначальной организации нашего разума, но которых никоим образом нельзя рассматривать как свойство вещей, независимых от нашего опыта и лежащих вне его. Эти способы суть абсолютно непоколебимые законы для явлений нашего сознания в их взаимных отношениях (из которых и слагается всецело наш чувственный опыт), но они не имеют никакого приложения к *вещам в себе*, т.е. вне нашего сознания и восприятия, — это коренное убеждение Канта. Однако не совершенно ли очевидно, что *чужие сознания* для непосредственного опыта каждого из нас могут быть с полным основанием названы вещами в себе? Мы никогда не воспринимаем и не наблюдаем чужого сознания, мы всегда только о нем догадываемся, видя чужие поступки, прислушиваясь к чужим речам и т.д., т.е. получая определенный ряд чисто внешних ощущений. И раз мы допустили чужое сознание, ясно, что оно никак не может оказаться неотторжимым звеном нашего единого чувственного опыта, которое во всех своих отношениях и связях с его другими звеньями абсолютно подчиняется организующим воздействиям нашего воспринимающего сознания. Напротив, раз оно действительно существует, оно находится всецело вне нас со всем своим содержанием и образует свою особую, от наших познавательных воздействий совершенно независимую область внутренне единого опыта, хотя, может быть, и однородного с нашим опытом по своим законам. И если тем не менее чужое сознание как-то отражается в нас своими действиями и позволяет нам умозаключать о себе, то из этого можно сделать лишь один вывод: закон причинности не есть только то, что о нем учил Кант; это не только субъективно-априорный способ давать неизменный порядок течению наших восприятий и представлений во времени, — это вполне реальная и объективная способность некоторых независимых от нас существований действовать на наше сознание. Ведь для того, чтобы чужие друг для друга сознания разных одушевленных существ подчинялись закону причинной связи в смысле Канта, т.е. как субъ-

ективно-априорному способу восприятия и понимания наблюдаемых нами явлений, для этого очевидным образом нужно, чтобы эти разные сознания были неразделимыми частями одного и того же непосредственно данного опыта, элементами синтеза в одной и той же апперцепции или, говоря просто, состояниями непременно одного и того же сознания. Но чье же и какое это сознание, по отношению к которому сознания отдельных одушевленных тварей оказываются только его различными состояниями? Есть ли это высший Божественный разум, обнимающий умы конечные, как свои собственные внутренние переживания? Однако Кант не заявлял ни малейших претензий на познание процессов и законов Божественного разума и на определение внутреннего состава Божественного опыта. Станем ли на точку зрения старинного схоластического *реализма* и будем утверждать, что у человечества существует *один* ум и *одно* сознание и что умы индивидуальных людей суть только частные явления во внутреннем опыте этого одного ума? Некоторые критики Канта готовы были бы склониться к подобному толкованию, но оно едва ли найдет хоть какую-нибудь опору в действительном учении Канта. Во всяком случае, в этом пункте опыт такого всечеловеческого ума и опыт каждого отдельного человеческого ума должны решительно различаться между собою: если сознание всечеловеческое воспринимает в себе индивидуальные сознания отдельных людей, как свои внутренние состояния, то сознание каждого отдельного человека сознаний других людей в качестве своих собственных состояний, очевидно, не воспринимает. Непосредственный опыт каждого индивидуального ума представляет замкнутую в себе сферу, по отношению к которой подобные же сферы индивидуального опыта других людей представляют нечто в самом строгом смысле *трансцендентное*, о чем можно догадываться, что можно рассматривать как объективную и вполне от нас независимую причину наблюдаемого нами, но чего нельзя прямо и непосредственно видеть и пережить.

Совершенно аналогичные замечания можно сделать по поводу тех защитников *чистого эмпиризма* в философии, которые полагают, что существование чужого сознания не только мирится с их взглядом на познание, но и допускает строгое опытное доказательство. На самом деле признание бытия вне нас тварей, одушевленных *в себе*, так же мало

вяжется с предпосылками чистого эмпиризма, как и с основными воззрениями критической философии. Если верно, что мы знаем и можем знать только чувственно наблюдаемые явления и их законы, поскольку в этих законах опять-таки выражается лишь чувственно наблюдаемая последовательность и сосуществование явлений, — если верно, что и самый закон причинности есть только обобщенный факт непосредственно наблюдаемой неизменной последовательности явлений и никакого другого значения иметь не может (а для чистого эмпиризма это аксиомы), — тогда всякое заключение к реальности чужой душевной жизни представит совершенно незаконный выход из естественных границ человеческого знания. Нам доступны только чувственно наблюдаемые явления и чувственно наблюдаемая последовательность их; но то, что нами прямо наблюдается, тем самым воспринимается, ощущается, вообще сознается нами; а что нами непосредственно сознается, то представляет из себя состояние нашего сознания. Но это значит, что если наше знание строго ограниченно пределами чувственного опыта, мы ничего не способны познавать, кроме состояний своего собственного сознания. Между тем чужое сознание, раз оно *чужое*, не составляет части состояний нашего сознания и не слагается из них. Итак, о чужом сознании мы ничего ни знать, ни утверждать не можем, и у нас нет ровно никаких оснований признавать его реальность.

Что этот вывод представляет логически неизбежное следствие из основных допущений чистого эмпиризма — в этом едва ли можно серьезно сомневаться. И тем не менее он всегда встречал самые горячие возражения даже у самых последовательных и смелых представителей чисто эмпирической философии. Обыкновенно рассуждают так. Умозаключая к существованию чужого одушевления, мы делаем мысленный переход, совершенно аналогичный тому, который постоянно производится нами по поводу предметов внешнего опыта. Вполне справедливо, что мы знаем только то, что воспринимаем, и что наше знание никогда не может выйти из границ наших ощущений. Однако объектом нашего познавания являются не только наши действительные, наличные ощущения, но и необозримо огромное поле тех *возможных* ощущений, которые я непременно должен получить, если стану в удобные для того условия. Положим, я вижу хорошо знакомый предмет,

напр., апельсин; я знаю о нем не только то, что вижу глазом, т.е. его цвет и форму, но я знаю и тот запах, который я услышу, если его понюхаю, знаю его вкус, который буду ощущать, если начну есть его, знаю те осязательные ощущения, которые испытаю, если его ощупаю. Когда я стою перед дверью моей комнаты, я знаю не только эту дверь, но моя мысль с уверенностью представляет себе и то, что находится внутри комнаты и что я немедленно увижу, как только войду в нее. Другими словами, наш ум непрерывно дополняет наши наличные ощущения теми возможными ощущениями, которые, как мы знаем из прошлого опыта, неразрывно связаны с ними. При заключениях к чужой душевной жизни происходит решительно тот же самый умственный процесс. Мы видим, что идет человек, устремив взор свой вдаль, вдруг спотыкается, падает, ударяется лбом об землю, потом вскакивает, трет себе лоб, охает и бранится; мы при этом будем совершенно уверены, что этому человеку больно и что нам самим было бы больно, если б мы были на его месте. Что же мы имеем тут? Как и в предшествующих примерах, мы нить наших наличных ощущений пополняем теми звеньями, которые с ними неразрывно связаны в нашем прошлом опыте.

На все подобные соображения, однако, легко ответить. Между нашими заключениями в первых примерах и в последнем примере замечается довольно существенная разница: в примерах с апельсином и дверью мы делаем вывод к своим собственным *будущим* ощущениям, которые мы *можем* получить при изменившихся условиях наблюдения; напротив, в примере с упавшим человеком мы утверждаем наличность ощущений *теперь*, в данный момент наблюдения, и притом *чужих*, а не своих; и если бы, наоборот, мы в этом случае имели в виду только свои собственные ощущения, которые мы могли бы получить, если б мы были на месте упавшего или если бы мы каким-нибудь чудом перенеслись в его организм, и ничего, кроме них, не считали бы себя вправе утверждать, то мы стояли бы на точке зрения солипсизма и чужое одушевление тем самым нами отвергалось бы. В особенности несообразным представляется толкование наших заключений к чужим психическим состояниям как простого пополнения отсутствующих звеньев в цепи состояний нашего собственного сознания. Ощущение боли от разбитого лба вовсе не находится в ряде моих зрительных и слуховых восприятий от движений и

криков споткнувшегося человека, как один из элементов этого ряда. Слишком очевидно, что эта боль входит в совершенно другую, а не мою нить сознания. Упавший человек, конечно, воспринимал, что он идет, но не так, как я это воспринимаю; он мог иметь разные зрительные впечатления при своем падении, но не те, которые получил при этом я; он мог слышать свое оханье, но не так, как я его слышу. И вот в этой-то цепи зрительных, слуховых и всяких других ощущений, вовсе не таких, какие были у меня, и не *моих*, а *его*, как неотторжимое звено этой цепи стоит ощущение боли. Это надо раз навсегда понять: признав хотя малейшее ощущение в чужом сознании, я предполагаю не отсутствующее звено в цепи моих собственных ощущений, а нечто гораздо большее — само это *чужое сознание*, т.е. независимое существование особой цепи внутренних душевных состояний, в которой *ни одно* звено не принадлежит к моим состояниям. В. Джэмс говорит[1]: «Состояния сознания, которые мы встречаем в природе, суть непременно личные сознания, — умы личности, определенные конкретные «я» и «вы». Мысли каждого личного сознания обособлены от другого: между ними нет никакого непосредственного обмена, никакая мысль одного личного сознания не может стать непосредственным объектом для мысли другого сознания. Абсолютная разобщенность сознаний, не поддающийся объединению плюрализм составляет психологический закон. — Ни одновременность, ни близость по пространству, ни качественное сходство содержания не могут слить воедино мыслей, которые разъединены между собою барьером личности. Разрыв между такими мыслями представляет одну из самых абсолютных граней в природе». Вот эту-то элементарную и в то же время очень важную психологическую истину следовало бы хорошенько помнить тем многочисленным сторонникам эмпирического монизма, эмпириокритицизма, имманентной философии и т.д., которые полагают, что на почве чистого опыта нам широко раскрывается внутренний мир всех одушевленных тварей и что принадлежность психических состояний нашему или чужому сознанию есть для них совсем случайное и даже нами самими придуман-

[1] Джэмс. «Психология», русский пер. И.Лапшина, стр. 113-114.

ное обстоятельство [1].

Таким образом, мы опять возвращаемся к выводу, который получили раньше, рассматривая учение Канта: утверждая независимое бытие чужого сознания рядом с нашим собственным, мы тем самым признаем нечто всецело *трансцендентное* для нас. И раз мы его допустили и в него поверили, мы тотчас же этим вводим в нашу мысль целый ряд трансцендентных понятий и трансцендентных проблем. И прежде всего, мы при этом неизбежно должны отказаться от *феноменистического* взгляда на закон причинности как на субъективный только фактор наших представлений или как на правило наблюдаемой последовательности явлений в чувственном опыте, которое не простирается за его пределы, — как бы мы в частности ни обосновывали этот взгляд — кантианскими или чисто эмпирическими соображениями. Чужое сознание никогда не наблюдается, и, следовательно, его косвенные отражения в нашем, в их отношении к их источнику, не могут подлежать закону причинности как правилу *наблюдаемой* последовательности явлений, — об этом мы уже говорили. Итак, чужое сознание может быть только реальною и даже трансцендентною причиною субъективных состояний во мне. А раз мы допустим трансцендентную причинность только в этом одном пункте, мы уже не можем на нем остановиться. Взвесим только всю ту безнадежную путаницу понятий, которая неустранимо водворяется во всяком иллюзионистическом миросозерцании, как только мы в него внесем предположение о реальности чужих сознаний.

Если окружающий нас мир есть только наше представление, только призрак нашей чувственности, не имеющий ничего позади себя, — а иллюзионизм не может смотреть иначе, — каким образом значительная его доля может слагаться из высказываний и проявлений чужих сознаний, каждое из которых погружено, однако, в свой особый иллюзорный мир субъективных призраков? Чтобы это было мыслимо без кричащих логических противоречий, мы, как сейчас было указано, с совершенною необходимостью вынуждены предположить, что центры индивидуального сознания находятся в реальном взаимодействии между со-

---

[1] О логической несовместимости идеи чужого одушевления с началами чистого эмпиризма я более подробно говорю в моих «Положительных задачах философии», ч. I, стр. 62-70.

бою и обнаруживают в своих отношениях друг к другу *трансцендентную* (т.е. выходящую за пределы субъективного опыта каждого из них) причинность. Но можем ли мы ограничиться только этим предположением? Ведь если мы убеждены в реальности чужих сознаний, мы не менее твердо уверены в том, что воспринимаемые этими сознаниями субъективные миры по своему содержанию однородны между собою и с нашим воспринимаемым миром и представляют даже лишь различные проекции под разными углами зрения одной и той же независимой схемы или картины связных явлений. Как опять это мыслить, если индивидуальные сознания замкнуты друг для друга и если все, что мы о них знаем, не позволяет ни в одном из них видеть исчерпывающий источник этой схемы? И что это за схема, в чем она лежит и в чем заключаются условия ее независимости от нас? Представляет ли она некоторую самостоятельную среду, из которой индивидуальное сознание получает свои субъективные восприятия, или она также есть лишь чисто субъективный мир в каком-то высшем сознании, которое внушает его частичные подобия и отображения во все ограниченные сознания? И как бы мы на это ни ответили, не оказывается ли абсолютно неизбежным предположить, что сила, воплощающая эту схему в развитии и составе наших чувственных восприятий, реально от нас независима и обладает по отношению к нашему опыту *трансцендентною* причинностью? И сколько еще других вопросов связывается с этими неустранимыми предположениями нашего ума! Можно ли сейчас намеченные вопросы не ставить совсем и никак их не решать? Но они вытекают из самого существа проблемы и неразрывны с нею. Ведь если сколько-нибудь подумать, станет совсем очевидным, что *нельзя* зараз мыслить и чистую субъективность воспринимаемого мира, и множественность независимых друг от друга сознаний, воспринимающих, однако, одно и то же содержание. Этого так же невозможно совместить, как вообще нельзя одновременно признать за истину два суждения, противоречащие одно другому. Конечно, никому не возбраняется закрывать глаза на какие угодно вопросы и недоумения. Но, во-первых, очень часто это гораздо легче требовать, чем исполнять; во-вторых, во всяком случае не в таком закрывании глаз и не в постановке подряд утверждений, явно уничтожающих друг друга, может заключаться смысл обдуманного, рационального, а

тем более научного миропонимания.

Итак, признание чужого одушевления есть та брешь, через которую в самое имманентное по своим намерениям миросозерцание врываются целые ряды трансцендентных предположений и понятий. Мысль о чужой душевной жизни есть по преимуществу трансцендентная идея. Мы довольно легко уживаемся с тем представлением, что внешние неодушевленные предметы сводятся просто к тому, что мы в них прямо ощущаем. Только наблюдаемая нами устойчивость этих предметов и их независимость от того, смотрим мы на них или не смотрим, не позволяет нам проводить до конца это отожествление воспринимаемых нами вещей материального мира с нашими собственными ощущениями. Наоборот, когда мы предположим даже самое кратковременное субъективное состояние в чужой душе, хотя бы оно заявлялось для нас самыми наглядными и неоспоримыми признаками, мы утверждаем нечто такое, что находится совсем за пределами наших ощущений, вполне от нас независимо и все-таки столь же конкретно и живо, как и мы сами.

Казалось бы, из этого для имманентного миросозерцания существует только один выход: совсем отвергнуть чужое одушевление; каждому думать про себя, что кроме него на свете никого больше нет. Почему же этим выходом так редко пользуются, а в сколько-нибудь последовательной форме даже никогда не пользуются? Заключается ли тому причина в том довольно смешном положении, в которое неизбежно попадет всякий философ, когда он начнет в своих сочинениях доказывать своим призрачным читателям, что все они лишь создание его собственной мечты? Но философы часто доказывали странные вещи. Притом читатель, который поверит философу, будет думать о себе, что он сам доказывает истину о призрачности своих ближних, а стало быть, и автора читаемых им рассуждений, и только облекает в своих невольных грезах свои аргументы в образ книги, написанной другим человеком: ведь если весь мир есть его творение, отчего не быть таким творением и той книге, которая объясняет ему его созидательную роль во вселенной? Мне представляется, что затруднение тут не только в неловкости и не в одном забавном положении, а в логической невыполнимости задачи. Не касаясь всех сторон вопроса, не распространяясь, напр., о чисто инстинктивных корнях нашей веры в чужую ду-

шевную жизнь, я сошлюсь здесь лишь на те соображения, которые я высказал еще в 1893 г. в моей статье «Новый психофизиологический закон г. Введенского»[1]. В ней я старался доказать, что наша уверенность в чужом одушевлении вовсе не есть заключение по аналогии, что наш вывод к существованию сознания вне нас есть гораздо более строгий логический процесс[2], что он по очевидности и строгости приближается к доказательствам математики[3] и обосновывается действительною немыслимостью противного. Теперь я не буду повторять изложенных в этой статье размышлений, которые я до сих пор признаю правильными и которые не встретили возражений до сего дня, хотя в имел право ожидать их. Говоря кратко, необходимость веры в одушевленность наших ближних, помимо всего другого, вызывается логическою убедительностью и логическою неизбежностью этой веры. Если к специальным доказательствам реальности чужого сознания присоединить общие соображения о том, что взгляд на вселенную, во всем ее составе и во всех ее законах, как на простое порождение нашей собственной мечты явным образом не мирится с самыми коренными требованиями закона причинности, вне которых мы, однако, ничего не можем мыслить, — мы ясно увидим, что теория солипсизма, как бы ни была она заманчива в интересах полного ниспровержения трансцендентной метафизики, представляет такой тип миропонимания, который совершенно невместим для человеческого разума.

Я не буду теперь останавливаться на втором из приведенных мною в этой главе примеров общепризнанных истин с более конкретным содержанием, т.е. на всеобщем убеждении в нашей самодеятельности или в нашей способности совершать действия, зависящие только от нас самих. Я уже много раз рассматривал этот вопрос в моих прежних сочинениях и статьях, и его обсуждение в настоящее время очень отвлекло бы нас в сторону. Между тем нас здесь занимают не какие-нибудь частные вопросы, а один общий и принципиальный вопрос: эти общепризнанные и по существу непоколебимые человеческие убеждения в нашем собственном бытии, в нашей способности

---

[1] «Вопросы философии и психологии», кн. 19.
[2] Стр. 72.
[3] Стр. 74.

действовать от себя, в реальности внешнего мира, в существовании одушевленных тварей вокруг нас, — что это? — только иллюзии нашего ума или нечто большее простых иллюзий, но объективно достоверные или, по крайней мере, в высшей степени вероятные теоретические положения? Мне кажется, об этих убеждениях следует сказать приблизительно то же самое, что уже было замечено о всеобщих умозрительных принципах, рассмотренных в предшествующей главе. Если законы тожества, причинности и субстанциальности только субъективные иллюзии мысли, тогда и все наши суждения и познания, а следовательно, и вся наша наука, также лишь иллюзии и ничем другим быть не могут. Но одинаково можно спросить: если нет ни нас самих, ни наших действий и принудительно извне вызванных состояний, если нет ни внешнего мира, ни одушевленных существ в нем, тогда что же *есть* и что изучать науке? Ведь наука изучает или вещи вне нас, или состояния в нас. Если ни того, ни другого нет, то все ее содержание есть один безысходный бред и самообман. Итак, в интересах самого существования науки и общей ее возможности нельзя считать эти во всех умах данные предположения за что-то ни для кого не обязательное и усвояемое лишь по личному вкусу и прихоти, тем более их нельзя считать только за иллюзии и фикции мысли. Совсем наоборот, если они совершенно неотделимы от внутренней логики нашего разума, то в таком случае они (или, по крайней мере, некоторые из них), более чем какие-нибудь другие утверждения, имеют права на объективное и общеобязательное признание. Ведь ум судит об истинном и ложном только по согласию или внутренней дисгармонии своих усмотрений. Поэтому ближайшая и важнейшая задача философии должна заключаться в том, чтобы оправдать и обосновать всеобщую обязательность истин, неотделимых от самой организации нашей мысли.

VII

Как мы уже знаем, наилучшее свидетельство действительной неустранимости из нашей мысли общепризнанных истин, которые мы до сих пор рассматривали, заключается в исторически сделанных попытках их устранения. Эти попытки всегда приводили к своему противоположно-

му; отрицаемые истины немедленно возвращались назад, только под новыми названиями, по возможности спрятанные под неопределенными формулами, и все-таки занимали подобающее им место в миросозерцании, которое рассчитывало без них обойтись. Что при первом знакомстве производит впечатление коренной переоценки метафизических ценностей, отважным открытием совсем новых путей в философских исследованиях, слишком часто потом оказывается лишь несерьезным диалектическим упражнением, в окончательные результаты которого всего менее верит его собственный автор. Так было много раз в прошлой истории философии, тот же факт наблюдается и в современной философии, даже иногда в особенно убедительных и наглядных формах.

В высшей степени интересное явление в этом смысле представляет то движение к имманентному и чисто эмпирическому пониманию действительности, беспощадно изгоняющему всякие трансцендентные метафизические положения и всякий дуализм в толковании познаваемого мира, которое возникло в Германии в семидесятых годах прошлого столетия и которое разнообразно развивается до наших дней. Одним из признанных родоначальников и руководителей этого движения и одним из самых ясных и талантливых его защитников является Э. Мах. Поэтому мне хотелось бы сказать несколько слов о его философии, типически воплотившей в себе черты целого направления.

Горячее убеждение в совершенной несостоятельности и непригодности всех прежних взглядов на природу и задачи познания составляет наиболее жизненный нерв философских вдохновений Маха. Все руководящие принципиальные понятия, к которым невольно обращается философская мысль при объяснении действительности, им решительно отбрасываются и осуждаются. Он восстает против понятия субстанции как чисто условного и в обычной его оценке фальшивого обобщения и во имя этого отказывается признать субстанциальность как за предметами внешнего мира, так и за нашим собственным *я*; он отбрасывает понятие причинности, заменяя его понятием функциональной зависимости между ощущениями [1]; он безусловно отрицает реальность материи как чего-то отличного от ощущений и настойчиво защищает положение, по которому не

[1] См. его "Die Principien der Wärmelehre", 1900, 3. 423-439.

тела вызывают в нас ощущения, а *ощущения образуют тела*; он вообще бесповоротно отвергает реальность чего бы то ни было трансцендентного нашему чувственному опыту. Казалось бы, при таких исходных предположениях система Маха должна представлять наиболее чистый тип субъективно-идеалистического миросозерцания на сенсуалистической подкладке. Но ознакомившись с окончательными результатами его философских построений, мы находим нечто совсем неожиданное; к немалому изумлению читателя, который его изучает в первый раз, Мах оказывается материалистом в метафизике и наивным реалистом в теории познания. Ощущения, из которых, по первоначальному взгляду, слагается все действительное, постепенно с развитием системы превращаются в тела, данные раньше, чем возникли какие-нибудь чувствующие твари, существующие независимо от того, воспринимает ли их кто-нибудь или не воспринимает, находящиеся между собою в прочных соотношениях и связях и образующие в своей совокупности реальное целое вселенной, которое очевидным образом обладает всеми атрибутами субстанциальности. Предполагается некоторая субстанциальная основа и для нашей психической жизни: она указывается в нашей нервно-мозговой системе, от которой все наши душевные состояния находятся в абсолютной функциональной зависимости. В конце концов, Мах от обыкновенных материалистов отличается только тем, что они все-таки делают различие между материальными предметами и субъективными впечатлениями, которые ими в нас вызываются, а Мах этого различия не делает и думает, что наши ощущения и телесные предметы совсем одно и то же, хотя для этих предметов совершенно безразлично, ощущает ли их кто-нибудь или нет.

Как же приходит он к такой странной концепции, столь явно уничтожающей фундамент, на котором она построена? Не думаю, чтобы было легкой задачей коротко и ясно изложить чрезвычайно прихотливый и притом довольно отрывочный ход мысли в философских рассуждениях Маха, но я все-таки попытаюсь это сделать. Мах отправляется от того взгляда, что ощущение есть первоначальный элемент природы, а не производный продукт отличных от него субстанций. Не тела порождают ощущения, а комплексы ощу-

щений образуют тела [1]. Тела — это только мысленные символы для комплексов ощущений. Мир состоит не из загадочных существ, которые путем взаимодействия с столь же загадочным существом *я* порождают единственно доступное для нас — *ощущение*. Цвета, тоны, пространства, времена, — вот последние элементы, из которых все сложено. Главное, надо помнить, что за ними нет ничего скрытого, никакой отдельной от них и отличной основы, — в них вся реальность, и задача науки должна ограничиваться описанием их отношений.

Из этого вытекают два важные следствия. Во-первых, тела не суть раз навсегда сложившиеся субстанции, а только сравнительно устойчивые комплексы элементов среды, связанных друг с другом и с элементами нервной системы; факт зависимости других элементов от элементов нервной системы называется их *ощутимостью*: внешние тела ощущаются нами — это значит только, что они зависят от нервной системы; внешний предмет есть ощущение, поскольку он зависит от нашего организма. Во-вторых, всякое тело допускает *двоякое* толкование: зеленый цвет можно рассматривать с точки зрения тех физических условий, которые его вызвали, — в этом смысле он есть явление *физическое*. Но это явление связано сверх того с химическими процессами в сетчатке глаза, и в зависимости от них зеленый цвет становится величиною психической, ощущением. Такая зависимость внешних элементов от организма носит универсальный и постоянный характер, — в этом смысле мир состоит из наших ощущений.

А раз мы допустим все это, то дуализм психического и физического тем самым исчезает. Внутренний и внешний опыт складываются из одних и тех же элементов. Различие психического и физического коренится не в природе слагающих их элементов, а в нашей точке зрения на них, или в тех функциональных зависимостях и связях, под углом которых мы их рассматриваем. Сами по себе эти элементы не психические и не физические, они индифферентны и совершенно однородны. В своей совокупности они образуют *одну* связную массу, причем в отдельных ее точках они оказываются сцепленными и связанными более тесно и прочно; такие точки составляют то, что мы называем в

[1] Die Analyse der Empfindungen, 1903, S. 23.

себе *я*[1]. Между психическим и физическим нет противоположности, между ними дано, напротив, совершенное тожество[2].

Если различие психического и физического заключается только в наших способах их рассмотрения и толкования, то приходится предположить полный параллелизм между явлениями того и другого. Принцип совершенного параллелизма психического и физического составляет руководящее и основное положение для исследования ощущений. Ощущение есть не только первичный, но и единственный элемент мира внешнего; оно также представляет единственный элемент мира внутреннего. Поэтому Мах в своих психологических теориях последовательно проводит чисто сенсуалистический взгляд на душевную жизнь.

В теории элементов, так поставленной, Мах видел наилучший путь к устранению как солипсизма, так и субъективного идеализма. Признание чужого одушевления является ее неизбежным выводом. Она упраздняет самое представление об ощущениях как состояниях субъективных и внутренних. В самом деле, для теории элементов ощущения изначала существуют *вне* нас; изображение предмета на сетчатке глаза наделено свойством внешности с самого своего возникновения, оно никуда не проецируется, как это обыкновенно думают. А раз мы откажемся от мысли об ощущениях как чисто субъективном и внутреннем, индивидуальном достоянии каждого из нас, тогда какое бы то ни было существенное различие между моими и твоими ощущениями исчезнет само собою. *Одни* и *те же* элементы связываются во многих соединительных точках, которые суть наши *я*. Но эти соединительные точки не представляют из себя ничего постоянного и устойчивого. Они возникают, погибают и непрерывно меняются[3]. Наше *я* не имеет реального единства, оно не есть замкнутая в себе единица. Поэтому непроницаемая стена, барьер, отделяющий будто бы *я* от *ты*, есть только иллюзия. Она происходит от того, что элементы сознания одного индивидуума связаны между собою крепко, а с элементами другого индивидуума слабо и лишь изредка заметно. Однако вполне мыслимы такие психические состояния, которые не отно-

[1] Ibid., S. 14.
[2] S. 36.
[3] S. 282.

сятся ни к какому субъекту. Ощущениям низших животных нельзя приписать субъективности: противопоставление субъекта и объекта, *я* и *не я*, образуется постепенно, в результате естественной дифференциации. Что нас заставляет признавать кроме своего *я* чужое *я*? Процесс умозаключения к чужой душевной жизни есть частный случай умозаключений по аналогии: чтобы понять отношение чужого организма к наблюдаемой среде, мы подставляем промежуточное звено, посредствующий член в виде чужой психики. В общей совокупности ощущений или элементов, которая составляет окружающий нас мир тел и которую назовем A B C, мы находим в виде его частей не только наше тело K L M, но и тела других людей или животных K' L' M', K" L" M" и т.д. Но с комплексом элементов K L M (наше тело) связаны, как мы знаем из опыта, психические состояния, которые обозначим $\alpha\,\beta\,\gamma$. И вот по аналогии мы и для K' L' M', K" L" M" предполагаем свои $\alpha'\,\beta'\,\gamma'$, $\alpha''\,\beta''\,\gamma''$ и т.д.[1]

С другой стороны, теория элементов должна раз навсегда уничтожить точку зрения субъективного идеализма, — всякий дуализм внутреннего и внешнего она устраняет принципиально. Ощущение не есть внутреннее субъективное явление, — это лишь особое сочетание тех однородных элементов, из которых состоят все вещи. Ощущение есть физиологический процесс. Поэтому мир, данный в ощущениях, есть настоящая реальность, а не субъективный мираж наших представлений. Нашему восприятию в том виде и с тем содержанием, как оно дано непосредственно, принадлежит полная и независимая от нас действительность. Такое признание абсолютной реальности чувственно воспринимаемого носит название *наивного реализма*. Как я уже говорил, Мах в окончательных своих выводах является убежденным защитникам наивно реалистической точки зрения[2].

Таково миросозерцание Маха в его общих и возможно более ясных чертах. Я не буду останавливаться на довольно многочисленных недоумениях, которые вызывают его отдельные положения, на произвольности некоторых его допущений, на туманности и сбивчивости диалектических переходов и скачков его мысли. Можно было бы указать на

[1] S. 14, 28-29.
[2] S. 25.

часто повторяющееся в его рассуждениях и едва ли дозволительное смешение процессов психических с физиологическими процессами в нервной системе, хотя, как бы ни были они тесно связаны, они во всяком случае не одно и то же; на крайнюю спорность его чисто сенсуалистического толкования всех душевных явлений и т.д. Можно было бы заметить, что принцип полного параллелизма между психическим и физическим требовал бы более обдуманного обоснования и плохо вяжется с утверждением простого тожества между ними; что, наконец, самое это тожество получает весьма сомнительный вид и нуждается в серьезном оправдании при предположении Маха, что все физическое слагается из функциональных зависимостей ощущений, *взятых отвлеченно* от нашего органического самочувствия и индивидуальных психических состояний нашей воли, чувства и ума. При этом, казалось бы, следовало признать физический мир только за часть психического, искусственно уединенную от своего целого, — ведь и фактически в непосредственном опыте нашего сознания лишь сравнительно небольшая часть наших ощущений, представлений и идей входят в состав наших строго научных понятий о физической действительности и ее законах.

Подробное обсуждение всех этих недостатков системы Маха отклонило бы нас слишком далеко от нашего предмета. Я сосредоточусь теперь только на двух пунктах, особенно для нас важных, потому что именно благодаря им Мах совершает выход из субъективного идеализма в наивный реализм, во-первых, из солипсизма в признание чужой душевной жизни, во-вторых. Я разумею здесь учение Маха *об элементах* и его учение об *единой массе* изначала данных ощущений, которые свободно и разнообразно распределяются между различными сознаниями.

Исходя из решительного отрицания понятий субстанции и причинности в ее обычном смысле, Мах вполне последовательно признает действительность только за одними ощущениями как непосредственными данными чувственного опыта. Но он тотчас же рядом с этим совершает очень важный шаг: понятие *ощущения* он подменяет другим, гораздо более шатким и расплывчатым, понятием *элемента*. Сначала кажется, что дело идет только о замене названия [1]; но довольно скоро обнаруживается, что в этом

[1] S. 17.

термине скрывается целая метафизическая теория, притом нигде не доказанная и не обоснованная, зато везде подразумеваемая. Коротко говоря, эти элементы оказываются теми субстанциальными единицами, из которых слагаются все предметы и явления и вне нас, и внутри нас, которые существуют независимо от того, ощущаем ли мы их или не ощущаем, и в этом смысле трансцендентны нашему сознанию, которые, наконец, своими разнообразными сочетаниями образуют ту материальную, никакой психической изнанки не имеющую эволюцию природы[1], которая реально предшествует возникновению каких бы то ни было одушевленных тварей. Мах никогда об элементах так прямо не говорит, но он постоянно о них так думает.

Однако он твердо стоит на совершенном тожестве элементов и ощущений. Отсюда получается своеобразная путаница понятий, которая преследует читателя через все рассуждения Маха: в них везде сенсуалистическо-идеалистическая точка зрения незаметно переливается в трансцендентно-реалистическую и обратно. Главной опорой Маха в его колебаниях является утверждение, что психическое и физическое, или, соответственно этому, ощущения и элементы, различаются не сами по себе, а лишь по тому углу зрения, под которым мы на них смотрим. Сами по себе элементы не имеют ни психической, ни физической природы. Будем мы их рассматривать в их независимых от нас отношениях и связях, они становятся бытием физическим; взглянем мы на них с точки зрения их зависимости от нашей нервной системы, — они обращаются в ощущения. Нельзя не сознаться, что трудно придумать более несообразное определение ощущения, как это. Люди знали, что они ощущают, гораздо раньше, чем они догадались о существовании в себе нервной системы. Наоборот, совершенно очевидно, что мысленное отнесение чего бы то ни было к нервной системе вовсе не входит, как часть, в наше непосредственное ощущение, по той простой причине, что наша нервная система в ее анатомическом и физиологическом строении, о которых учит наука, никогда не бывает предметом непосредственного восприятия; да и вообще логическое отнесение каких-нибудь данных друг к другу и непосредственное, безотчетное ощущение чего бы то ни было суть явно различные психические факты. Мах глав-

[1] S. 188-189, 283.

ным образом имеет в виду то соображение, что, пока мы не отнесли ощущаемого нами к нашей нервной системе, мы *не знаем* о том, что оно есть наше ощущение, а считаем его за независимый от нас предмет. Однако, не говоря уже о том, что далеко не все свои ощущения мы относим к внешним нам вещам, здесь прежде всего представляется следующий вопрос: в какой степени мы *правы*, когда, оставаясь на наивной точке зрения, мы отожествляем свои ощущения с внешними вещами? Из чего бы предметы окружающего нас мира ни слагались — из обыкновенных физических атомов и молекул или из туманных и загадочных элементов Маха, — но если только они даны независимо от нас, *мыслимо ли*, чтобы они во всем своем содержании и по всем своим качествам никак не различались от наших ощущений? Ведь только при положительном ответе на этот вопрос можно было бы сказать, что наши ощущения и тела внешнего мира разделяются между собою исключительно нашей точкой зрения на них, в противном случае они были бы различны и сами.

Что сделал Мах для решения этой проблемы? Странным образом он ее не ставит прямо, а предполагает ее уже решенною в определенном смысле. И это предвзятое решение положено в основу его нападений на предположение каких бы то ни было видов проекции в процессах чувственного восприятия. Между тем проекция есть вовсе не предположение, а несомненный факт, насколько, по крайней мере, дело идет об отношении чувственно воспринимаемых образов внешних предметов к самим предметам. Когда я вижу маленький блестящий диск на небе, который то окутывается облаками, то вырывается из них, тогда, конечно, свойства, размеры и образующие элементы этого диска далеко не равняются и не тожественны с весьма разнообразными свойствами, колоссальным размером и чрезвычайно сложным составом настоящего Солнца. Когда я издали подхожу к какому-нибудь зданию, оно с каждым моим шагом делается больше; значит ли это, что оно само растет? Едва ли есть нужда распространяться более подробно о всем известных аргументах в пользу различия между чувственно воспринимаемыми образами вещей и их реальными свойствами в них самих. Важно то, что Мах совершенно их не устранил. Он думает, что его теория

элементов вполне заменяет и возмещает теорию Милля о *возможных ощущениях*[1]. Но как же он не заметил, что по Миллю ряды возможных ощущений по своим качествам и составу вовсе не похожи на действительные, наличные наши ощущения в данную минуту?

И различие ощущений от воспроизводимой ими реальной действительности заключается далеко не в том только, что ощущения представляют как бы проекции воспринимаемых предметов на наши органы, вполне зависящие от положения этих органов и их отношения к воспринимаемым предметам. Оно идет гораздо глубже. Мах сам соглашается, что когда я вижу зеленый лист, непосредственно воспринимаемые мною цвет и форма во всяком случае отличны от форм, цветов и т.д. в исследуемом нами мозгу и что видимый лист в этом отношении есть нечто *психическое*, в отличие от физических и физиологических свойств мозгового процесса[2]. Но ведь то же самое рассуждение придется повторить решительно о *каждом* ощущении. Ощущения не равняются вызывающим их внешним предметам, — они еще менее равняются физическим и физиологическим процессам в нашем мозгу, которые очень мало изображаются и отражаются в наших психических состояниях в своем физическом и химическом составе. Физический процесс вне нас и физиологический процесс в нас должны протечь и завершиться, чтобы в нас возникло ощущение как нечто на них не похожее. Поэтому Мах вовсе не уничтожил субъективного и внутреннего характера наших ощущений. Субъективность принадлежит им как их неотъемлемое свойство, совершенно независимо от того, подозревают о ней чувствующие существа или ничего не подозревают.

Итак, попытку Маха спасти независимую реальность материального мира на почве чистого эмпиризма никак нельзя назвать удачною. Едва ли более удачною представляется его попытка обосновать на этой почве реальность чужого одушевления. Его рассуждения по поводу последнего вопроса являют сплошное, удивительное даже для такого тонкого в других отношениях психолога, как Мах, нарушение той простой психологической истины, которая нашла себе столь живое выражение в раньше приведенных

[1] S. 283.
[2] S. 51.

словах Джэмса. Мах принципиально восстает против этой истины, хотя в ней высказывается один из самых очевидных психологических фактов; он настаивает, что барьер между *я* и *ты* есть только иллюзия, что на самом деле существует только единая, общая, связная масса ощущений, которая протекает через все сознания; что *я*, *ты*, *он* — это только условные точки, вокруг которых скопляются одни и те же ощущения, подобно тому, как одни и те же песчинки могут попадать в самые разнообразные кучи. Мах не хочет видеть, что эта единая масса ощущений есть чисто метафизическая фикция, навеянная его не менее метафизическою теорией элементов и не имеющая даже никакого подобия эмпирической наличности, потому что мы этой массы никак и нигде не наблюдаем. Как мы уже видели, индивидуальные сознания действительно замкнуты и закрыты друг для друга, и не только в своих субъективных чувствованиях или высших идеальных концепциях, но и о всем составе протекающих в них внешних ощущений. Употребляя схематические обозначения Маха, не только K L M и α β γ являются в каждом сознании под своими особыми знаками, но те же самые знаки должны иметь в каждом из них и A B C, выражаясь как A, B, C, , A,, B,, C,, и т.д. Ощущения не могут перебрасываться из одного сознания в другое, как мы перекидываем вещи из одного мешка в другой, потому уже, что ощущение не есть какая-нибудь устойчивая вещь, — оно текучее состояние, которое тотчас же исчезает, как только перестает ощущаться; поэтому в промежутке между двумя сознаниями оно было бы совершенным ничто. Мы не можем воспринять чужое ощущение, как оно дано в чужой душе, не может оно и само в нас возникнуть, потому что наши ощущения выражают отношение к окружающему миру в данный момент нашего организма, а не какого-нибудь другого, и индивидуальное строение нашей нервной системы, а не чьей-либо чужой. Это не предположения, а факты, утверждаемые всею совокупностью нашего опыта. Когда страдающий дальтонизмом видит красный цвет, в то время как обыкновенный человек воспринимает зеленый, они бесспорно имеют разные ощущения, хотя вызванные одним и тем же предметом. В этом смысле все ощущения у всех чувствующих тварей с самого первого своего возникновения непременно субъективны.

Мах решительным образом отрицает это, и в этом заключается его второе великое психологическое заблуждение. Он

думает, что ощущения становятся субъективными лишь тогда, когда субъект сознания противопоставлен его объекту, когда *я* отличено от *не-я*; другими словами, ощущение для него субъективно тогда только, когда оно понято и оценено в своей субъективности самим чувствующим существом. В этом лежит несомненная психологическая ошибка. Как мы уже видели, ощущения субъективны сами по себе, совершенно независимо от того, знают ли об этом те, кто их ощущает. Клоп или муха едва ли имеют ясное сознание о своем *я*, и едва ли они догадываются о различии между их чувственным восприятием внешних вещей и самими вещами, и тем не менее их ощущения столь же индивидуальны и субъективны, как и у человека. Поэтому субъективность ощущений никак не есть только плод нашей искусственной интроекции, как полагает Авенариус; она есть изначальное данное всякой психики вообще. Она состоит не в мысленном отнесении ощущений к тому или другому определенному субъекту, а просто в том свойстве всякого индивидуального сознания, что переживаемые им внутренние состояния по своему содержанию и качествам не равняются ни качествам и содержанию внутренних состояний у других одушевленных тварей, ни реальным признакам вызвавших эти состояния внешних предметов. Отрицать с некоторым правдоподобием такую субъективность наших ощущений можно лишь в том случае, если мы совсем отринем независимую от нас реальность внешнего мира: тогда, по крайней мере, можно сказать, что как бы ни были субъективно окрашены ощущения в каждом отдельном сознании, они все-таки составляют единственную данную действительность, единственный объект, потому что, кроме них во всей их субъективности, ничего нет. Но и Мах, и Авенариус реальность внешнего мира признают и тем явно отнимают всякую почву у своих заключений.

Подобное же замечание можно сделать относительно теории Маха об единой массе ощущений. Если б он стоял на точке зрения солипсизма, если б он никакого другого сознания, кроме своего собственного, не признавал, его представление о связной и единой массе ощущений имело бы психологическое оправдание в фактах внутреннего опыта; к этому представлению следовало бы только прибавить указание на неудержимо текучий и непрерывно изменчивый характер элементов этой массы. Но Мах принимает множественность сознаний и тем очевидно лишает себя

права говорить об *одной* массе ощущений: он тогда должен признать, что таких связных масс ощущений существует столько же, сколько существует отдельных сознаний; и он должен согласиться, что эти массы между собою не соприкасаются, потому что ощущения в своих непосредственно воспринимаемых качествах действительно из граней каждого индивидуального сознания невыводимы. Ясно, что эти раздельные массы могут проявлять только косвенное взаимное влияние через объективное и трансцендентное для них взаимодействие сознающих их центров.

Итак, что же представляет система Маха в своем целом? Ее наиболее существенная особенность заключается в том, что она, начав с принципиального сомнения в самых общепризнанных философских истинах и усвоив такую точку зрения, при которой они действительно должны быть отринуты, потом, помощью самых искусственных логических приемов, всеми правдами и неправдами старается вернуть эти истины в выражаемое ею миросозерцание. Мах отвергнул понятия субстанции, реальной причинности, материи, независимого от нас вещественного мира, вообще какой бы то ни было действительности вне наших ощущений, и все это он после опять возвратил под новыми названиями, в виде однородных первоначальных элементов, из которых одинаково слагаются все формы существующего, в виде независимой от нас связи этих элементов, в виде самобытной реальности образованного из них физического мира тел, наконец, в виде независимой действительности чужих *я* рядом с нашим. И Мах не остается одиноким в такой попятной работе мысли. Как я уже указывал раньше, он является типическим представителем весьма влиятельного философского движения. В самом деле, почти все замечания, сделанные по поводу воззрений Маха, можно, с соответствующими изменениями, повторить о взглядах другого знаменитого представителя этого направления — Авенариуса. Только то, что Мах излагает ясно, просто и наглядно, насколько это лишь допускают защищаемые им идеи, в изложении Авенариуса облекается в очень трудную, отвлеченную, даже схоластическую форму, чрезвычайно богатую произвольными допущениями, вычурными терминами, бессодержательными и тяжелыми схемами, что все вместе дает философии Авенариуса фальшивую видимость запугивающего глубокомыслия. Впрочем, какова бы ни была безотносительная цена подобных

метафизических построений, им в одном отношении приходится отдать полную справедливость: они представляют чрезвычайно убедительную иллюстрацию могущественной власти над нашим умом тех общепризнанных философских истин, о которых я говорил раньше.

Какой же окончательный результат получаем мы на основании всего предшествующего? Мне кажется, не впадая в преувеличения, его можно формулировать так: действительно существуют общепризнанные философские истины, притом обладающие непосредственно убедительным, *аксиоматическим* характером. Сомневаться в этих истинах можно, но от них нельзя серьезно отказаться. Поэтому их по справедливости можно назвать *аксиомами философии*. В этом особенность философии, общая у нее с математикой, что в ней есть аксиомы, т.е. общепризнанные и общепонятные положения, хотя это редко желают заметить даже сами философы. Напротив, в науках опытных едва ли можно говорить о каких-нибудь общих положениях, непосредственно убедительных для каждого ума: едва ли их возможно указать в физике, химии или биологии. В них может быть речь только об общепризнанных истинах третьей группы по установленной нами раньше классификации: эти истины *должны* быть обязательны для всех, но в действительности они являются обязательными лишь для людей, знающих эти науки.

Я вновь должен настоятельно оговориться: существование философских положений аксиоматического характера вовсе не избавляет от совершенной необходимости их умозрительного анализа, установления их действительного смысла[1], их рационального оправдания против возможных нападений скептицизма. Как бы ни казалась убедительною какая-нибудь истина, раз в ней возможно продуманное и логически обоснованное сомнение, она *нуждается* в оправдании. Ведь и в математике нет твердой границы между аксиомами и теоремами, и математическая наука только выиграла бы в своем формальном совершенстве, если бы ее аксиомы были сведены к возможно меньшему числу, а все другие положения, хотя бы и обладающие непосредственною убедительностью, были все-таки доказываемы. С другой стороны, и математические аксиомы, как и вся-

---

[1] Как оно важно, мы уже отчасти могли видеть на примере закона причинности.

кие другие, нуждаются в принципиальном оправдании и оценке их значения с точки зрения общей природы нашего познания и его границ. Достоверность математических аксиом и область их приложимости выходят совсем различными с точки зрения Юма, Лейбница, Канта или Милля. Между тем для аксиом философии вопрос о пределах их применения есть самый первый и основной.

Но ведь эти аксиомы философии еще не имеют такого оправдания и обоснования, которое удовлетворяло бы всех и с которым все были бы согласны. Как же называть их аксиомами? Не имеем ли мы в них скорее дело только с субъективными мнениями, может быть, очень распространенными, но усвоение которых все-таки зависит лишь от нашей доброй воли и вкуса? Если сказанное раньше было верным, мы уже не можем рассуждать так. Для аксиом философии до сих пор не существует общепризнанного прямого обоснования. Но в их пользу можно указать очень важный косвенный аргумент: они твердо обосновываются доказательством от противного, — вполне наглядною немыслимостью и непроводимостью их действительного отрицания. Мы в самом деле не можем ничего ни понять, ни узнать, ни даже просто мыслить, если последовательно и совсем от них откажемся. Это, опять повторю, делает задачу их положительного философского обоснования и оправдания в высшей степени серьезною.

АКСИОМЫ ФИЛОСОФИИ
(Научное мировоззрение и философия)

Предлагаемая статья представляет продолжение моих статей, помещенных в этом журнале в 1903-1904 гг. под общим заглавием «Научное мировоззрение и философия». С тех пор различные обстоятельства отвлекли меня от исследования затронутых там проблем. Между тем некоторые из этих проблем представляются мне настолько важными, что мне не хотелось бы бросить их рассмотренными лишь наполовину. В особенности я не хотел бы, не кончив, бросить спор с проф. В.И.Вернадским по одному очень существенному пункту. Проф. Вернадский в своей замечательной статье «О научном мировоззрении» [1], убежденно настаивая на равноправности мировоззрений научного, философского и религиозного в духовной жизни человечества, признает, однако, при этом, что только в некоторых частях научного мировоззрения содержатся обязательные для всех людей и необходимо признаваемые истины; что касается философии, то в ней никаких общеобязательных положений и выводов нет, — все содержание философских систем составляет плод личного вдохновения их авторов и, стало быть, в них все субъективно.

Я не могу примкнуть к сделанной проф. Вернадским оценке и выступил в моей последней статье [2] защитником положения, что в философии существуют общепризнанные истины. При этом я старался прежде всего показать, что выражение *общепризнанная истина* может иметь разный смысл. В философии нет общепризнанных истин в том смысле, чтобы в них никому и никогда нельзя было сомневаться и поднимать против них возражения и споры. Таких истин нет и в науке, — сомневаться можно и в аксиомах математики, не говоря уже об индуктивных обобще-

---

[1] «Вопросы фил. и психол.», кн. 65.
[2] Там же, кн. 71.

ниях из конкретных фактов. При сильном желании сомневаться можно положительно во всем и даже выставлять для того правдоподобные основания. Но в философии есть общепризнанные и общеобязательные истины в том значении слова, что они, несмотря ни на какие сомнения и споры, сохраняют свою внутреннюю убедительность для каждого ума и имеют над ним такую практическую власть, что даже те, кто в них сомневается, постоянно и невольно ими пользуются как непреложными критериями всех своих суждений, когда перестают упражнять на них свой скептицизм. Доказательство необходимости этих истин для нашего разума заключается именно в невозможности по отношению к ним серьезного и до конца проведенного сомнения. Такие истины, ввиду их непосредственного убедительного характера, я назвал *аксиомами философии*. Это не значит, что их надо принять на веру, без критики, как некоторые раз навсегда нам открытые неподвижные догмы. Напротив, я неоднократно настаивал, что они очень нуждаются в умозрительном анализе, в осторожном установлении их действительного смысла, в их рациональном оправдании против возможных нападений скептицизма. Я привел несколько примеров таких аксиоматических истин, разделив их на две группы. К первой группе относятся истины с очень общим содержанием, которые распространяются на все понимаемое нами. Сюда принадлежат: принцип тожества (всякая вещь есть то, что она есть, а не что-нибудь другое), закон причинности (всякое действие имеет причину и всякая причина обнаруживается в действии), принцип субстанциальности (во всяком действии, явлении и состоянии что-нибудь действует, является и испытывает состояния), принцип объективности нашей мысли (что с совершенной необходимостью мыслится о каком-нибудь предмете ввиду его данных свойств и отношений, в самом деле принадлежит ему). Ко второй рубрике я отнес положения с более частным и конкретным метафизическим и психологическим смыслом. Таковы: признание нашего собственного бытия как сознающих существ; признание нашей способности действовать от себя, по собственному почину и по своей воле; признание других одушевленных существ, кроме нас, т.е. признание чужого одушевления; признание бытия внешнего мира или вообще отличной от нас и по отношению к нам самостоятельной действительности и нашей принудительной зависимости от нее.

Все перечисленные истины обнимаются одним общим признаком: каждая из них может служить образцом утверждений, в которых можно сколько угодно сомневаться на словах, но которых нельзя совсем отвергнуть. На целом ряде примеров я показал, как бесплодны были сделанные в истории философии попытки отказаться от некоторых из них. Я старался показать, далее, что, по крайней мере, по отношению к их большинству действительное отречение от них было бы полным самоуничтожением разума: такое отречение фактически немыслимо, пока мы рассуждаем и думаем.

Против изложенных до сих пор выводов были высказаны некоторые возражения, из которых я остановлюсь на двух, потому что они относятся к самому существу дела. Во-первых, мне указывали, что многие из приведенных аксиоматических положений просто представляют собою законы нашего разума. Другое возражение, отчасти связанное с первым, является более серьезным. Его можно формулировать так: обязательность и убедительность для нас аксиом философии ничего не говорят за их объективную достоверность; ничто не мешает думать, и даже это приходится предположить прежде всего, что их значение чисто субъективное, хотя и общечеловеческое; все люди смотрят на вещи под их углом, но это вовсе не значит, что сами вещи, данные независимо от нас, подчиняются нашим углам зрения; итак, в этих аксиомах нельзя видеть принципы, способные лечь в основу нашего объективного знания и понимания мира.

Что касается первого возражения, то я не совсем понимаю, почему оно в этом случае может служить возражением? Ведь оно скорее является категорическим подтверждением моей оценки. Каждая аксиома тем более прочна и тем могущественнее ее обязательность для нашей мысли, чем глубже она коренится в самой организации нашего ума. Дело не в том, как мы назовем рассмотренные истины — аксиомами, законами разума или еще как-нибудь. Важно то, что эти предполагаемые законы разума с неизбежностью облекаются в теоретические формулы с определенным онтологическим и метафизическим содержанием.

По поводу второго возражения я скажу следующее. Мыслимость чисто субъективного значения приводимых

аксиом должна быть отчетливо *показана*, а не утверждаема голословно. Я, с своей стороны, в предшествующих главах старался со всевозможною ясностью установить, какая наглядная несообразность получится в том случае, если мы все рассмотренные там аксиомы признаем только за субъективную иллюзию. Ведь среди них, между прочим, находится принцип *объективности нашей мысли*. Совсем от него отказаться явно невозможно — это означало бы отречься от самой мысли, от какой бы то ни было верности и правомерности наших суждений — все равно, в теоретической или практической области. Как я могу с сознательною серьезностью о чем-нибудь говорить или думать, когда в то же время я буду твердо уверен, что из моих речей и мыслей ничего выйти не может, кроме совершенно субъективного вздора? И вот я спрошу: что значило бы эту аксиому объективности нашей мысли признать только за наш хотя невольный, но все же совершенно субъективный угол зрения? Оценив ее так, разве мы не провозгласили бы тем самым ее решительного отрицания, — ведь весь смысл ее в том, что наша мысль *не только субъективна*. А попробуем действительно и до конца отречься от этой аксиомы! Аналогичные соображения относятся и к аксиомам о бытии чужого сознания, внешнего мира и т.д. Совершенно ясно, что принять их чистую субъективность — значит *отрицать* их.

На это, вероятно, ответят: субъективно мы вынуждены на только эту аксиому, но и многие другие принимать за объективные истины; но это все же не препятствует тому, что такая вынужденность имеет лишь субъективное значение и ничего не говорит за *внемысленную* объективную достоверность аксиом. Такое рассуждение можно было бы, пожалуй, признать довольно тонким, если б оно так подозрительно не напоминало простое противоречие в словах. Одно должно считаться ясным: бремя доказательства подобных рассуждений всецело должно лежать на их защитниках; и это доказательство должно вестись вполне серьезно, ввиду огромной важности вытекающих из него заключений, — ведь им обосновывалась бы абсолютная иллюзорность разума.

Поэтому такое доказательство едва ли может ограничиваться элементарными соображениями о том, что из своей мысли мы выскочить не можем и что, стало быть, если она и обманывает нас сплошь, мы этого все равно не заметим.

Во-первых, подобные аргументы говорят только об отвлеченной возможности обманчивого характера нашей мысли, ничем не обосновывая его действительности или даже только вероятности. Во-вторых, и это имеет еще большее значение, они исходят из такой точки зрения, на которой кончаются все логические критерии. Субъективизм, так оправдываемый, совсем неуязвим ни для каких возражений. На самые убедительные и сильные доказательства против него он будет однообразно отвечать: все эти доказательства все-таки суть мысли и их убедительность есть убедительность мыслей, а мысль может нас обманывать. Такая неуязвимость составляет известное преимущество рассматриваемой аргументации, но она же выводит эту последнюю из ряда предметов, подлежащих философскому обсуждению. Мне уже неоднократно приходилось говорить[1], что не со всяким сомнением может иметь дело философия, а только с сомнением логически мотивированным. Если бессилие и призрачность человеческой мысли с логическим правдоподобием выводятся из предварительного исследования природы человеческого разума, такое выведение, конечно, имеет все права на философский суд; но если кому-нибудь просто в мысль *не верится*, как с таким человеком спорить? Здесь мы уже сталкиваемся с личным настроением; такой скептицизм есть явление патологическое, в иных случаях его, может быть, следует лечить, но какие-нибудь логические опровержения по отношению к нему едва ли будут целесообразны.

Поэтому я твердо стою на том, что выставлять субъективистический взгляд на разум как истину в себе обязательную есть прием логически недозволительный. Субъективная иллюзорность мысли в том широком и категорическом значении этого понятия, которое неизбежно получается, когда вопрос идет о чистой субъективности всех аксиом философии, должна быть оправдана и доказана, насколько здесь может идти речь о доказательствах, хотя бы в смысле наиболее вероятного предположения о природе нашего разума и об его отношении к познаваемой действительности. Однако и с этой последней уступкой проблема все же получает чрезвычайно прихотливый вид. Показать, что принципы тожества, объективности мысли, достаточного основания и т.д. призрачны и ложны, опира-

[1] См., напр., «Полож. зад. фил.», кн. II, стр. 27-30.

ясь, однако, во всем ходе аргументации на них же, потому что других принципов у нашей мысли нет и без них она не может сделать ни шага. Показать, далее, что только такой мир вероятен, который совсем немыслим ни в каких отношениях, в котором нет ни вещей, ни свойств, ни причин, ни действий, ни связей, ни законов, ни сил, ни явлений, ни тел, ни сознаний, в котором вообще совсем нет ничего такого, что мы можем понять и представить. Показать, наконец, что в таком толковании разума и мира нет никакого логического противоречия, хотя ведь только в том мы и усматриваем логическое противоречие, что не согласуется с законами мысли... Вот в чем задача!

Тем не менее я еще раз должен обратить внимание читателя на то, что такая трудность последовательного проведения скептической и субъективистической точки зрения на аксиомы философии никак не освобождает нас от необходимости критически обосновать и оправдать их *объективное* значение и смысл. Если субъективизм, догматически провозглашаемый, требует доказательства, не менее требует доказательства и объективная оценка процессов мысли. Было бы легким, но едва ли уместным выходом из всех затруднений просто провозгласить аксиоматические положения философии объективными истинами только за их субъективную убедительность и за их неотделимость от организации нашего ума. Как я говорил раньше, если какая-нибудь истина вызывает против себя логически продуманное сомнение, она тем самым нуждается в обосновании; между тем все положения, приводимые нами в виде примеров философских аксиом, в разные времена вызывали весьма обдуманные сомнения. Выставлять без дальнейших рассуждений догматическое требование покорной веры в эти положения — значило бы скорее дразнить скептицизм, чем успокаивать его. Так, по крайней мере, всегда бывало в истории мысли. Да если бы даже все согласились на такое решение, немедленно возник бы далеко не шуточный вопрос: как именно формулировать естественные верования нашего разума? А при таком формулировании каким образом избегнуть исследования рассматриваемых истин по их существу и внутреннему смыслу, независимо

от чьих-либо верований и мнений?

На проблеме причинности мы уже могли убедиться [1], что изложить со всею точностью, что именно признается всеми по отношению к каким-нибудь понятиям и принципам, — вещь вовсе не легкая. Мы все одинаково не можем мыслить ничего реального, не предполагая для него причины где-нибудь и в чем-нибудь; но когда философы начинают решать вопрос о том, что же обозначает это предположение — что именно в нем предполагается, — они выставляют объяснения, которые не только не представляются по себе очевидными для обыкновенного ума, но даже способны невольно повергнуть его в недоумение и смущение. По давно укоренившейся традиции, почти все философские школы сливают причинность с абсолютным единообразием в течении явлений природы, или, что приблизительно одно и то же, с роковою необходимостью всего происходящего на свете; причинность через это оказывается противоречащею противоположностью не только случайности, но и свободы. И простой человек с изумлением спрашивает себя: как же он до сих пор ни разу не заметил, что, предполагая для своих действий, как и для всяких других, причины и поводы, он тем самым мысленно лишал себя свободы и личной инициативы в своих поступках и обращал себя в беспомощную игрушку тяготеющего над ним внешнего рока?

Мне кажется, можно привести и другой пример подобного разногласия между общепризнанным смыслом принципа и его философской формулировкой. Я разумею принцип субстанциальности, по существу весьма близкий к причинности[2]. Я убежден, что для всех понятный и всеми невольно признаваемый смысл этого принципа получает очень простое, хотя в то же время и очень общее выражение: *во всяком действии, явлении, свойстве и состоянии что-нибудь действует, является, обладает свойством и испытывает состояние.* Эта мысль о действующем, обладающем свойствами, являющемся и испытывающем состояния есть неизбежная логическая категория, которая загорается в уме каждый раз, когда идет речь о каких-нибудь действиях, свойствах, явлениях, состояниях. Она и обозначается тер-

[1] «Вопр. фил. и псих », кн. 71, стр. 92-94.

[2] О внутреннем сродстве этих двух принципов я подробно говорю в «Полож. зад. фил.», ч.II.

мином *субстанция* в его общелогическом значении. Действие, в котором, однако, никто и ничто не действует, реальное свойство, которое, однако, ничему не принадлежит, явление, в котором ничто и ничему не является, состояние, которое ничем не переживается и не испытывается, едва ли лучше умещаются в нашем уме, чем круглый квадрат, четырехугольный треугольник, деревянное железо и другие подобные ни с чем несообразные вещи. Субстанция и явление, субстанция и свойство, субстанция и состояние или действие суть соотносительные, взаимно подразумеваемые понятия, которые неотделимы друг от друга и которые теряют друг без друга всякий смысл. Именно с этим значением всеобщей логической категории выступило понятие субстанции и равносильное ему понятие *сущности* (οὐσία Аристотеля) в истории философской мысли. Но вместе с распространением картезианских идей его постигла печальная судьба. Смысл его был беспощадно сужен и получил предвзятое метафизическое толкование. Декарт признал субстанцией только то, что для своего бытия не нуждается ни в чьей помощи. Лишь в несобственном и неточном значении соглашается он называть субстанциями тела и души, которые для своего существования нуждаются только в Боге. Как во многих других случаях, пример Декарта и в толковании этого термина оказал решающее действие: понятие о субстанции как о бытии, ни с чем не связанном и ни от чего не зависящем, перешло к окказионалистам, к Спинозе, к Лейбницу, пережило даже реформу Канта и глубоко отразилось на представлениях о субстанциальности в некоторых системах немецкого идеализма. В таком преобразовании термина самом по себе взятом не было еще большой беды. Дурно вышло то, что при этом в общей логике его ничем не заменили или, по крайней мере, не заменили последовательным и сознательным образом. Между тем субстанция, как общелогическая категория, с точки зрения которой наш ум обо всем судит, не только не исключает зависимости одних существующих субстанций от других, а скорее необходимо предполагает такую зависимость. Ведь мы главным образом и прежде всего говорим о субстанциях там, где имеем свойства, действия, явления, состояния, а все подобное едва ли легко объяснить и понять без мысли о взаимодействии реальных центров бытия. Ввиду этого субстанция абсолютно независимая, бесконечная, божественная есть субстанция совсем

особого рода, и, может быть, во избежание недоразумений было бы более целесообразно называть ее, по сравнению с субстанциями в общем смысле, бытием сверхсубстанциальным.

И вот всех этих необходимых различений сделано не было, или они делались в очень недостаточной и недоговоренной форме, и получалось нечто аналогичное тому, что мы видели на понятиях причинности и единообразия природы. Общелогическое значение понятия субстанции и его специально метафизическое значение смешались и спутались между собою. Хотя именем субстанции обозначали бытие абсолютное, божественное и возвышенное, но при этом все-таки держались старого логического и онтологического взгляда, что, кроме субстанций и их свойств, действий, состояний и т.д., в реальном мире ничего нет. А из этого сам собой возникал весьма решительный метафизический вывод: что не есть субстанция в абсолютном, высшем, божественном смысле, то может быть только свойством, явлением или состоянием чего-то другого. Система Спинозы представляет классический образец такого способа толковать действительность, не остановившегося ни перед какими заключениями. Для внимательного читателя «Этики» Спинозы должно быть ясным, как тесно связана вся его аргументация с его первыми определениями. Эти определения, в глазах Спинозы, суммируют логически самоочевидное и исчерпывающее различие основных возможностей бытия. Между тем в них резче, чем у кого-нибудь другого, выдвинут, как единственный, тот абсолютный смысл понятия субстанции, о котором я говорил сейчас, а все другое характеризуется как свойство или состояние такой субстанции. Этим все решалось заранее. И напротив, если отбросить совсем эти определения, тогда для превращения всех вещей в свойства и состояния одной бесконечной вещи, составляющего самый корень миросозерцания Спинозы, едва ли найдутся в его размышлениях другие столь же прочные и ясные основания.

И от подобного смешения в сущности далеких друг от друга понятий не всегда бывают свободны и мыслители нашего времени. Мне это пришлось испытать на себе самом лично. Я имею в виду споры, возникшие в Московском Психологическом обществе, а отчасти и в текущей литературе, по поводу моих психологических статей, в которых я пытался доказать субстанциальную природу на-

шей души как субъекта состояний нашего сознания. В отношении критиков к моим выводам сразу сказалось издалека идущее картезианское предубеждение, об источнике которого они думали менее всего и которое все-таки чрезвычайно мешало им стать на точку зрения противника. По большей части их возражения содержали одну и ту же мысль: наш дух не есть такой абсолютный субъект, который был бы независим от тела и вообще от внешних влияний и который сам от себя чистым творческим актом порождал бы весь состав нашей психической жизни; итак, он представляет собою лишь явление — по крайней мере, лишь таким мы его знаем; реальная субстанция нашего собственного духа никогда и ни в чем нами не воспринимается. Мои критики не замечали, что я употребляю слово *субстанция* в другом смысле, нежели они, и не вношу в него никаких картезианских ограничений. Я все время стою на той простой общелогической точке зрения, для которой никакое свойство немыслимо без вещи, действие невозможно без деятельной силы, явление есть абсурд без выражающейся в нем реальной сущности. Поэтому для меня субстанция и ее акты и состояния суть понятия соотносительные в самом строгом значении слова: они не только не мыслятся врозь, но и не существуют врозь; как действия и состояния суть ничто без объединяющей их и переживающей субстанциальной основы, так и субстанция есть совершенное ничто вне своей жизни и деятельности; логически и реально они содержатся друг в друге, так что, воспринимая одно, мы тем самым непременно воспринимаем другое. Поэтому, далее, я смотрю на все попытки обособления каких бы то ни было субстанций от их собственных свойств и действий во что-то от них независимое и отдельное и в них не выражающееся как на плод фальшивой логической и метафизической абстракции. Мне кажется, в пользу такой оценки рассматриваемых понятий я также могу сослаться на хорошую традицию: в объяснении субстанциальности нашего сознающего духа на авторитет самого Декарта, — в принципиальном толковании отношения понятий о субстанциальной и феноменальной действительности на лучших представителей немецкого иде-

ализма после Канта. При этом, обращаясь к термину *субстанция*, я, конечно, дорожу не словом[1]. Как бы ни были соотносительны понятия *субстанции* и *явления*, это все же разные понятия, каждое из которых имеет свою особую логику. В свете понятия субстанции получают смысл и обоснование внутреннее единство нашей психической жизни при многообразии ее содержания, пребывающая ее устойчивость при неудержимой текучести, захват сознанием в одну целостную картину прошлого и будущего рядом с настоящим, наконец, проникающий все изгибы психического бытия творческий и деятельный характер нашего духа. А ведь все это наиболее существенные черты душевной жизни. Напротив, абстрактное понятие чистого явления, оторванное от всех предположений о какой бы то ни было субстанциальной силе, находится с указанными особенностями психического существования в явном разногласии. И вот, наперекор всем данным психологического опыта понятие явления все же постоянно выставляется вперед в угоду метафизическим предрассудкам, соединенным с установившимся употреблением слова *субстанция*. И сколько можно было бы привести в истории философии других ошибок мысли, внушенных аналогичными злоупотреблениями терминологией.

Как мы сейчас видели, заблуждения могут коснуться даже аксиом, по крайней мере, насколько дело идет об их объяснении, обосновании и формулировке. Их значение для каждого ума этим, конечно, не уничтожается, но все же их неправильное и одностороннее изложение, внесение в их смысл произвольных и случайных ограничений неизбежно дают им вид спутанный, искаженный, оторванный от настоящих логических мотивов их признания. Естественным плодом такого извращения является скептицизм, питаемый и оправдываемый недостатками выработанной формы, но смело распространяемый и на самое ее содержание. Если так приходится говорить даже о наиболее общих аксиомах философии, которые по смыслу своему в самом деле тесно сливаются с основными законами нашего разума, то тем более это оказывается верным, когда вопрос идет о философских аксиомах с более конкретным

---

[1] Я употребляю его только потому, что другого более определенного и менее двусмысленного термина для обозначения реального подлежащего свойств, действий и состояний в философском языке нет.

содержанием. То, что я называю аксиомами философии, раньше иногда называли естественными верованиями разума. И вот приходится иметь в виду одно очень важное обстоятельство: эти верования далеко не в одинаковой степени отчетливы и ясны. Если это верования, — между ними есть очень смутные верования. И даже когда они не могут быть названы смутными, они все же по большей части имеют очень общий, а потому и несколько неопределенный смысл. В этом заключается постоянный источник соблазна для комментирующих их философов дополнять их из своей головы, соответственно заранее составленным понятиям о вещах. Такое пополнение происходит тем незаметнее, что философы обыкновенно бывают так же твердо убеждены в своих взглядах, так и в тех аксиомах, которые они стараются объяснить.

Возьмем аксиому внешнего мира, или нашу веру во внешний мир. В какой-нибудь внешний мир непременно верит каждый человек; невозможно со всею серьезностью выдержать и провести до конца убеждение, что, кроме меня и моих субъективных состояний, никого и ничего на свете нет, — об этом уже достаточно пришлось говорить в предыдущих главах. И тем не менее как поразительно различны человеческие представления о внешней действительности! Как не похожи взгляды на внешний мир дикаря и человека культурного. И, в свою очередь, у культурных людей как бесконечно разнообразны толкования одной и той же веры. Для картезианца во внешних вещах нет ничего, кроме пространства, для монадологиста в них нет никакого пространства; для материалиста в них нет ничего, кроме материи, для энергетиста — ничего, кроме энергии. Сторонник заурядного натурализма отожествляет всю внешнюю реальность с бесчисленными телесными атомами, рассыпанными в необозримо огромном пространстве, — напротив, последователь Берклея думает, что вне его существуют только другие подобные ему духи и бесконечный Бог, созерцающий в себе чисто идеальную картину вселенной и уделяющий отдельные отрывки этой картины сознанию конечных духовных тварей. Между тем все эти люди какой-то свой внешний мир признают. Что есть однородного в их признании и как формулировать их общую веру? И как провести рубеж между тем, что в их убеждениях есть одинакового, и тем, что каждый из них вносит на свой страх в свой умственный обиход? А ведь это непременно нужно

сделать: только тогда мы будем знать, что есть действительно аксиоматического в этой неуловимой пестроте воззрений. Пускай верование, о котором идет речь, в своем естественном и непосредственном виде смутно и обще: мы его прежде всего должны формулировать именно таким, каково оно есть, во всей его смутности и общности. Лишь тогда мы будем знать, что в нем нужно уяснить, оправдать и оценить. И наоборот, если мы вместо его действительного содержания подставим свою собственную рациональную формулу, продиктованную предпосылками ранее усвоенного нами мировоззрения, мы будем иметь не его, а нечто совсем другое.

Или возьмем аксиому нашей самодеятельности, иначе — веру в свободу нашей воли. Эта вера также присутствует в каждом человеке: кто с абсолютною уверенностью убедился бы, что все его будущие поступки все равно непременно совершатся, и притом именно в том единственном виде, как они могут совершиться по непреложному ходу вещей, он, конечно, ничего бы не стал делать. И тем не менее как различно понимают люди свою свободу! Одни приписывают себе силу безразличного произвола, т.е неограниченную способность действовать при всяких данных обстоятельствах и при каком угодно характере на всевозможные лады и в самых противоположных направлениях; другие видят в свободе присущую нравственной личности власть предпочитать веления разума темным внушениям чувства и страсти; для третьих свобода есть скрытое качество нашего умопостигаемого существа, которое никогда не превращается в эмпирически наглядные факты. Толкования веры могут быть очень разнообразны, но сама вера в нашу способность быть инициаторами своих действий все же является неизбежным достоянием каждого. Будет ли правильно, если мы эту веру сразу облечем, положим, в форму теории безразличного произвола? Мы на это в такой же мере не имеем права, как и отожествлять причинность с единообразным течением природы или субстанциальность с бесконечным божественным бытием.

Мы должны считать за общепонятные и общепризнанные истины разума только такие, которые действительно каждым признаются и понимаются, даже когда от них хотят отказаться и отделаться. Если эти истины иногда по содержанию своему неопределенны и общи, их надо брать в этой их неопределенности и общности, все-таки ничего

не добавляя от себя. Но каким же пользоваться критерием при таком выделении действительного и первоначального содержания философских аксиом от невольных наслоений, привносимых к ним индивидуальною мыслью? Мне представляется, что этот критерий подсказывается самым существом дела: аксиомы суть истины очевидные; следовательно, в них надо оставлять только то, что в самом деле очевидно. Ведь очевидность есть критерий всяких аксиом, не только аксиом философии. Во всяком случае, в ней дается безошибочная отрицательная мерка: не вносить в аксиомы ничего, что не обладало бы непосредственно убедительным содержанием. Конечно, эта очевидность в приложении к аксиомам философии сама по себе составляет интересную и сложную гносеологическую и психологическую проблему. По отношению к некоторым более конкретным аксиомам она обладает скорее производным, чем первоначальным характером. Например, аксиома внешнего мира или аксиома существования чужого сознания находят свою логическую опору и рациональное обоснование в принципах причинности и субстанциальности и без них едва ли могли бы претендовать на объективную логическую достоверность. Тем не менее и их можно рассматривать как аксиомы, ввиду их безусловной общепризнанности и ввиду тех наглядных, гнетущих и для ума невместимых несообразностей, к которым приводит их совершенное и до конца последовательное отрицание, хотя при логическом раскрытии этих несообразностей мы не обойдемся без помощи других аксиом и принципов. По этому поводу приходится сделать важное замечание: аксиомы философии не представляют из себя чего-нибудь абсолютно разрозненного, — напротив, они тесно связаны между собою и предполагают друг друга[1]. И тем не менее каждая из них обладает своим особым содержанием и пользуется общепризнанною убедительностью как таковая. Эта убедительность для большинства умов остается совершенно непосредственною и, так сказать, интуитивною. Но для

[1] Так, аксиома субстанциальности подразумевает аксиому причинности, а в некоторых отношениях можно сказать и обратно. Обе они подразумевают аксиому тожества. Аксиома внешнего мира предполагает аксиому чужого одушевления как свой наиболее убедительный ингредиент. И, с другой стороны, нельзя верить в существование других одушевленных тварей, не предполагая существования некоторой среды, независимой от нас и общей у нас с ними и т.д.

философа ставится задача возвести ее в свет ясной мысли во всей полноте ее логических мотивов. Лишь тогда в общепризнанных истинах действительно выделится очевидное от только вероятного, а также и от таких предположений, которые, может быть, и верны сами по себе, но все же не коренятся в самоочевидных началах нашей мысли.

В таком уяснении, точном и адекватном выражении и всестороннем обосновании и оправдании общепризнанных истин разума о вещах заключается одна из существеннейших задач *онтологии*, т.е. той части философии, в которой исследуются наиболее общие и основные понятия и принципы нашего миропонимания. И действительно, подобную задачу умозрительная онтология всегда себе ставила и посильно решала. И если тем не менее указываемая проблема до сих пор не нашла себе решения полного и окончательного, — в этом отчасти можно видеть убедительное доказательство ее трудности, отчасти признак того, какую огромную роль в приговорах философов играют их предвзятые взгляды.

ТИПИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ ФИЛОСОФИИ
(Научное мировоззрение и философия)

I

Выводами, изложенными в моей статье «Аксиомы философии» [1], мой спор с профессором В.И.Вернадским кончается. Если я не ошибаюсь, я показал, что и в философском мировоззрении, как в научном, существуют истины общепризнанные и что все вероятности заставляют приписать им объективную достоверность, по крайней мере, когда мы дадим им точное и непредвзятое выражение. Почему же это мало замечают? Мне кажется, именно ввиду их общепризнанности, общепонятности и общеизвестности. Мы менее всего ценим то, что всегда перед нами, что давно нам знакомо и близко, что интимно вплетается во все наши представления и умственные операции и о чем мы поэтому всего менее думаем. Чтобы выделить и понять значение этих всегда в нас действующих факторов нашей умственной жизни, надо стать на очень отвлеченную точку зрения и серьезно задать себе вопрос: во что обратилось бы наше миросозерцание, если бы этих факторов совсем в нас не было?

Но, с другой стороны, если эти факторы в нас есть, это решительным образом подрывает тот взгляд, что всякие философские идеи, кому бы они ни принадлежали и как бы ни развивались, во всем своем составе представляют плод лишь субъективного настроения и личного вкуса. Нельзя в таком случае признать и логической равноценности различных метафизических теорий, что являлось бы довольно неизбежным, если бы весь смысл их существования заключался только в том, что каждая из них по-своему лирически выражает личную настроенность их авторов. В аксиоматических истинах разума лежит невольный суд над ними. Степенью их соответствия с этими истинами и вернос-

---

[1] «Вопр. фил. и псих.», № 80.

ти толкования и применения таких истин определяется внутренняя цена самих теорий. Мы получаем, таким образом, возможность различать между *субъективным* и *объективным* в каждой данной философской системе, а это является в высшей степени важным, если иметь в виду, какое огромное место в философских построениях, как бы ни объясняли мы их происхождение в целом, принадлежит их чисто субъективным элементам.

Приходится, однако, ждать одного возражения: присутствие в различных философских теориях нескольких одинаковых, хотя очень разнообразно формулированных утверждений едва ли само по себе способно дать им прочное логическое положение. Едва ли также эти одинаковые утверждения могут служить содержательным мерилом при суждении о философских миросозерцаниях по их существу. Ведь то, что раньше было названо аксиомами философии, представляет собою лишь самые общие места человеческой мысли. При изучении эволюции философских учений для нас едва ли могут быть интересны эти общие пункты, в которых они все совпадают между собою. Для нас важно то, что их разделяет и составляет своеобразную физиономию каждого из них. И вот в этом отношении едва ли можно говорить об объективном достоинстве философских теорий. Этому препятствует самая их многочисленность: в истории мысли их было неисчислимое множество, их следует ждать много и в будущем. Каждая из них одинаково хорошо или одинаково дурно объясняет мир. Для предпочтения какой-нибудь одной из них всем другим объективного критерия нет никакого. Как же говорить об объективной достоверности в философии?

На такое рассуждение можно ответить многое. И прежде всего, совершенно ясно, что если вообще в философии содержится объективная истина, то она, конечно, всего скорее должна заключаться не в том, что в враждующих философских учениях есть особенного и разделяющего их между собою, а в том, что их объединяет. Ведь истина на свете одна. Разумеется, вполне возможен случай, что какая-нибудь частная истина выражена в одном учении лучше, чем в другом, или что какая-нибудь одна философская система выдвинула такую сторону истины, которую другие игнорировали совсем. Подобные факты очень часто встречаются нам в истории мысли. Но все же, если мы не признаем какую-нибудь одну философскую теорию прошлого

за выражение всей полноты истины, и притом только одной истины (как, например, относились средневековые схоластики к Аристотелю), а все другие не считаем за одну сплошную ложь, мы едва ли поставим на одну доску по степени объективной важности отдельные случайные мнения философа по частным вопросам и защищаемые ими универсальные истины. Впрочем, даже при таком исключительном предпочтении одного учения всем другим мы будем приписывать абсолютную ценность всем частным особенностям только этого учения, а не какого-нибудь другого. Нет спора, с исторической точки зрения в данном философском миросозерцании все интересно — и его общелогические моменты, и воплотившиеся в нем личные взгляды и настроения его автора: но такой интерес мы и называем *историческим*.

Далее, если аксиомы философии называть «общими местами», то ведь с неменьшим основанием и правом можно назвать общими местами и всякие другие обобщения, бесспорные, всем известные и всеми признанные, с которыми мы встречаемся в других науках. Что солнце каждый день восходит и заходит, конечно, в этом смысле есть общее место. Но можно ли отрицать его великое значение как данного астрономии? Аксиомы геометрии также можно назвать общими местами, о которых не стоит много думать и разговаривать; а во что обратится геометрия, если их отбросить? Подобная же роль принадлежит и аксиомам философии: отрицать их способность являться весьма существенным критерием при оценке содержания философских построений было бы совершенно голословным приговором. Ведь среди этих аксиом мы имеем принцип тожества, а этим принципом (как и его отрицательным выражением — принципом противоречия) судится всякая человеческая мысль, не только философская. Мы могли также убедиться, как решительно отражается одностороннее толкование аксиомы субстанциальности на выводах отдельных философов, напр., на системе Спинозы. Не ясно ли, что *истинное* толкование этой аксиомы содержало бы в себе весьма недвусмысленный суд над подобными системами? Или, обращаясь к прежде рассмотренному примеру: разве отказ от целого ряда аксиом разума, однако с постепенным их обратным введением в миросозерцание, притом в самом грубом и произвольном виде, наблюдаемый в философских построениях Маха и Авенариуса, не состав-

ляет настойчиво предупреждающего показания против раболепного увлечения этими построениями?

Но все равно, как говорить об общеобязательной истине в философии, когда философских учений такое огромное множество? Однако ведь и научных теорий и гипотез за историю науки возникало и возникает бесчисленное множество, — значит ли это, что никакого объективного достоинства в них нет и не было? Пуанкаре показал, что если найдено одно механическое толкование каких-нибудь явлений природы, их может быть найдено бесконечное множество, — следует ли из этого, что от всяких механических толкований природы нужно отказаться? За что же у гипотез философии отымать всякое объективное значение только потому, что в истории мысли их существует очень много?

Однако здесь поднимается другой вопрос великой принципиальной важности: точно ли философских гипотез о вещах так много? Нет сомнения, если под философским мировоззрением каждого лица разуметь всю совокупность его мнений по каким бы то ни было вопросам — всю сумму его теоретических и практических взглядов, — философских миросозерцаний окажется столько же, сколько было философов. Но ведь то же самое придется сказать и о миросозерцаниях научных: если под ними понимать всю совокупность мнений каждого ученого о всевозможных научных предметах, то у каждого ученого будет свое особое научное миросозерцание, и таких миросозерцаний будет столько же, сколько было и есть ученых. Философское мировоззрение данного человека слагается из посильного решения всех проблем жизни и мысли; но далеко не все они и не в каждое данное время допускают законченное логическое и объективное решение. Поэтому в философское мировоззрение неизбежно входит много чисто субъективных элементов: предположений, чаяний, догадок, верований. С собственными мнениями и выводами философа тесно и неразличимо сливаются взгляды и верования его современников: только имея в виду определенный исторический фон, понимаем мы характер личного творчества великих мыслителей прошлого. Разнообразное сочетание субъективных проявлений гения с влияниями эпохи составляет то неповторяемое в каждом значительном философском миросозерцании, что принадлежит ему одному. Миросозерцание действительно замечательного и ори-

гинального мыслителя обыкновенно представляет из себя внутреннее нерасторжимое единство. Но это единство очень часто бывает скорее органическим и художественным, чем строго логическим. Оно даже иногда совмещается с бросающимися в глаза логическими противоречиями в окончательных концепциях, к которым приходит данный философ. Яркий пример этому можно указать в философии Шопенгауэра: при самых заурядных критических способностях легко заметить, до какой степени отдельные предположения его системы находятся в логическом разногласии между собою.

Тем не менее очень важно именно то, что мы, при серьезном критическом отношении, легко различаем логическое единство учения от его только художественного единства. Положим, мы видим материалиста, который, признав за веществом чисто внешние свойства протяженности, подвижности, инерции, непроницаемости и т.д. и объяснив из них бытие мира в его целом, потом вдруг (а это у материалистов бывает очень часто еще со времен Гоббса), когда вопрос заходит о нашем собственном психическом существовании, подвергает полному сомнению принадлежность этих внешних свойств веществу в нем самом, начинает говорить о непостижимости внутренней сущности материального, высказывает даже предположение о внутренней одушевленности всех вещественных элементов. Мы, может быть, совершенно поймем субъективные мотивы, которые заставляют его в этом случае так решительно отказаться от своего первоначального взгляда, но мы все-таки прежде всего заметим логическую несовместимость второй оценки природы вещества с ее первой оценкой: какая-нибудь из них может быть верна, обе зараз быть верны не могут. Стремление во что бы то ни стало в общем миропонимании сохранить первую оценку вещества, несмотря на признанную справедливость второй, может диктоваться весьма живою потребностью данного умственного склада смотреть на вещи под материалистическим углом зрения, — мы все же должны согласиться, что эта потребность не нашла себе *логического* выражения. Материалистический взгляд имеет свою внутреннюю логику, и в данном примере она оказывается нарушенною. Спиноза, с одной стороны, в охватывавшей все его существо идее мирового единства, с другой стороны, в совершенном своем подчинении дуалистическим понятиям Декарта об аб-

солютной противоположности материи и духа имел вполне достаточные субъективные мотивы, чтобы, настаивая на единстве Божественной субстанции, приписывать ей, однако, такие атрибуты, которые совсем исключают друг друга и образуют два ничем не связанные и никакого взаимодействия не допускающие независимые мира, — это не мешает учению Спинозы об атрибутах с логической точки зрения быть самой темной и противоречивой частью его системы. Количество подобных примеров можно было бы очень умножить: мы судим философские учения их внутреннею логикой; как бы ни были драгоценны для нас субъективные моменты философской системы в смысле выражения духовной личности ее автора, мы их невольно отбрасываем или отодвигаем на задний план, когда пытаемся видеть в данном учении объективно вероятное толкование существующего. Ведь именно в устранении субъективных черт, частных противоречий, недоговоренности и личных колебаний заключается главный двигатель дальнейшего развития доктрины отдельных мыслителей у последователей основанных ими школ.

Итак, в воззрениях философов, кроме элементов чисто субъективных, всегда присутствуют элементы объективные. Если первым нет оснований приписывать обязательности для кого бы то ни было, вторые несомненно обладают объективною обязательностию, по крайней мере в том смысле, что *если мы усвоили посылки данной философской теории, мы тем самым обязаны принять и все логические следствия из нее.* В этом отношении отдельные философские теории можно сопоставить с гипотезами: их различие от гипотез отдельных наук, как мы это уже отчасти видели раньше, заключается только в степени общности поставленных задач. Научные гипотезы стремятся объяснить частные свойства, частные законы и частные отношения действительности в ее наблюдаемом конкретном строе, — иначе говоря, особенную природу отдельных групп наблюдаемых явлений. Напротив, философия ставит вопрос об общих условиях и общих основах всякого бытия вообще и все частное рассматривает лишь в свете делаемых ею универсальных предположений и в связи с ними. Но судим мы и о философских теориях, и о научных гипотезах по одним и тем же критериям: 1) по логической обоснованности и внутренней связи входящих в их содержание положений, 2) по степени их пригодности для объяснения того, что

они хотят объяснить.

И вот, если иметь в виду то, что я назвал внутреннею логикою философских учений, т.е. выражающуюся в них связь определенных логических выводов с определенными универсальными принципами, то кажущееся неограниченное разнообразие философских идей в истории сведется к весьма немногим повторяющимся общим типам умозрительного миропонимания. Форма этих типических воззрений может очень меняться по приемам и методам их логического обоснования, по степени полноты, последовательности и законченности их развития, наконец, в зависимости от дополнительных предположений, заимствованных из религиозного или научного источника, которые в общем миросозерцании отдельных мыслителей часто сливаются в одно нераздельное целое с их онтологическими и метафизическими концепциями, — но типическое содержание этих основных философских воззрений в том, что оно имеет существенного, остается неизменным. Существование таких общих типов философского понимания давно замечено философами и историками, им дана более или менее определенная характеристика и классификация, для них неоднократно пытались установить обозначающие их термины. По отношению к этим общим типам приходится отметить еще одну очень важную особенность: на исторической сцене они возникают не случайно; они появляются в определенной последовательности, начинаясь от одних и потом постепенно, в более или менее устойчивом порядке переходя к другим. В этом легко убедиться для каждого беспристрастного критика, который рассмотрит в целом такие периоды прошлой истории философии, которые представляют собой как бы законченные исторические циклы развития философской мысли, какими являются, например, история греко-римской философии в древнем мире или история новоевропейской философии от эпохи Возрождения до нашего века. Этот в общем единообразный порядок исторического преемства в типах философского миропонимания (несмотря на частные задержки, отклонения и нередко наблюдаемые временные возвращения к старому) опять-таки обнаруживает известную внутреннюю логику их сравнительных преимуществ.

В высшей степени характерно, что философская мысль и в древней Греции, и в новой Европе, несмотря на резкое несходство исторических условий ее возникновения, пер-

воначально принимает форму *гилозоизма*, т.е. безразличного смешения определений духовных и вещественных в представлении о существующем, с признания за первую основу вещей начала столько же духовного, сколько и материального (напр., воздуха или эфира, который одновременно есть и вещественная стихия, из которой выделились все другие стихии, и верховный божественный разум, все направляющий соответственно высшим законам нравственной правды). Эта точка зрения, сначала общая у всех философов, в дальнейшем развитии мысли в своем чистом виде почти не повторяется — разве за исключением периодов явного упадка умозрительных интересов — и обыкновенно заменяется господством или *дуалистических* (основанных на признании абсолютно противоположной природы у материи и духа), или *материалистических* воззрений. Далее, в связи с сознанием внутренних логических противоречий в дуалистических и материалистических теориях обыкновенно приобретают силу *скептические* учения [1], в последней инстанции всегда опирающиеся на предположение об абсолютной непостижимости настоящей сущности вещей (точка зрения *феноменизма* или *иллюзионизма*). И наконец, в эпохи наибольшего расцвета умозрительного творчества и наибольшей широты философских запросов, в напряженной борьбе с раньше пережитыми формами философской мысли, односторонность и недостаточность которых вполне понята и сознана, начинают возникать попытки дать законченное идеалистическое или духовное толкование существующего [2].

Однако самый идеализм в своем последовательном развитии получает важные видоизменения и оттенки при постановке своих основных воззрений и задач: здесь прежде

---

[1] Это с особенною наглядностью заметно на условиях возникновения софистического движения.

[2] Широкий и примирительно-критический по отношению к предшествующим формам философии характер идеалистических построений ясно виден в развитии идеализма древних от Сократа через Платона и Аристотеля до гениально смелых систем неоплатонизма. Подобное же замечание можно сделать и об эволюции идеалистического направления в новое время, начиная от Канта (пожалуй, даже Лейбница и Берклея) и до наших дней. Нужно, впрочем, заметить, что развитие идеалистической философии (быть может, ввиду широты и универсальной всеобщности ее основной задачи) обыкновенно не представляет непрерывного движения и чаще, чем в других направлениях философской мысли, перемежается попятными шагами к пережитым и покинутым точкам зрения. Наше время наглядно подтверждает это хаотичностью своих философских течений.

всего приходится иметь в виду противоположность *абстрактного идеализма*, или *панлогизма*, и *идеализма конкретного*, или *спиритуализма*. Панлогический идеализм полагает сущность бытия в формальном логическом принципе или идее, т.е. в универсальном умопостигаемом законе, который есть внутренний разум вещей и который, несмотря на свою совершенно отвлеченную природу, есть единственный источник и двигатель развития и разнообразия мировой и человеческой жизни. (Вполне последовательное выражение этот взгляд нашел себе только в философии Гегеля, хотя его зачатки можно указать еще в древности, отчасти в теории идей Платона, еще более в учении о форме Аристотеля.) Спиритуализм, напротив, если можно так выразиться, признает *реальную духовность* существующего, независимую от наших отвлечений и логических обобщений: для него начало и основа вещей есть сила духовная в себе, внутренне живая и действенная до всякого воплощения в жизни природы и человечества. А через это для него и все вещи внутри себя духовны, потому что в окончательном итоге ничего нет, кроме духа. В новой философии так впервые учил Лейбниц, и к этому основному его воззрению так или иначе примыкали и примыкают все позднейшие представители идеализма *не панлогического*. Впрочем, спиритуализм главного предположения панлогической философии о внутреннем разуме и смысле бытия и о внутренней идеальной законности вещей вовсе не отрицает: он отказывается только признать в отвлеченном законе вещей творческий источник самого их бытия; он усматривает в каких бы то ни было законах вселенной только способы действия и проявления ее внутренней духовной основы, а не причину существования этой основы и тех сил, которыми обеспечивается господство закона над жизнию мира. Коренная мысль панлогизма с этой точки зрения есть только один из элементов общего спиритуалистического миросозерцания.

Сопоставление древней философии с новой поучительно не только ввиду сходства в последовательном развитии однородных типов философского миропонимания, оно не менее интересно и по существенному различию в умозрительном выражении и полноте раскрытия этих типов, зависящему от исторических, культурных, религиозных и научных условий этого развития. Например, в древности гилозоизм в философии господствовал очень долго, и даже когда должен был уступить первенствующее положение

более отчетливым философским воззрениям, он неоднократно возрождался и постоянно оказывал бессознательное воздействие на подробности учений, его заменивших. Напротив, в новое время развитие гилозоизма ограничивается эпохой Возрождения, а потом, в особенности после Декарта, он почти бесследно исчез из философии. Наоборот, материализм в древнем мире никогда не выходил за пределы отдельных философских сект, тогда как в новой Европе, благодаря его огромному утилитарному значению в качестве источника и вдохновителя вспомогательных гипотез естествознания, он получает все возрастающее значение и постепенно делается единственным философским миросозерцанием огромных культурных кругов. Не менее любопытна судьба философского идеализма в древнем и новом мире. В древности идеализм, какие бы утонченные формы он ни принимал, никак не мог вполне эмансипироваться от дуалистических представлений: материя постоянно предносилась мысли его представителей как некоторая абсолютная и в то же время несомненно реальная противоположность духовному началу. Напротив, в новое время материя в целом ряде самых разнообразных систем без остатка сведена к чисто идеальным силам. В связи с этим находится другая важная особенность в развитии идеализма в новое время: в древности мы ни у кого не встречаем последовательно проведенной теории субъективного идеализма (признания всего материального мира за простое представление сознающего духа). Напротив, в новой философии субъективный идеализм находит очень видных и последовательных защитников, а в наши дни, благодаря широкому распространению теории познания Канта, его, пожалуй, нужно считать господствующим философским воззрением, хотя это не всеми ясно сознается.

Итак, исторически существовавшие философские учения распадаются на немногие основные типы философского понимания. Если мы отвлечемся от различия методологических приемов, помощью которых мыслители приходят к своим построениям (сравнительного преобладания у них рационалистических или, напротив, эмпирических тенденций) и ограничимся только коренными особенностями в самом содержании философских представлений о действительной природе вещей, мы получим следующие типические формы философских воззрений: 1) гилозоизм, 2) дуализм материи и духа, 3) материализм (учение о том,

что истинно-сущее есть протяженно-непроницаемая, подвижная субстанция, имеющая только внешние — механические и физические — определения, но не обладающая никакими внутренними, духовными свойствами), 4) феноменизм, или агностицизм; иначе его можно охарактеризовать как *ноуменизм*, от кантовского термина *ноумен*, которым он обозначает непостижимые и ни в каком человеческом положительном понятии не выразимые *вещи в себе*. Феноменизм в своем скептическом основоположении: наше знание ограничено и призрачно, — мы знаем только явления, но никогда не знаем и не можем узнать сущностей или субстанций, — очевидным образом предполагает действительное существование каких-то непостижимых и на явления ни в чем не похожих субстанций; иначе для скептической оценки нашего познания не было бы никакого оправдания[1]; 5) идеализм, или спиритуализм.

Это значит, что в философии существует всего пять коренных систем или типов понимания действительности. Однако едва ли мы можем остановиться и на этом числе. Ведь две из указанных систем имеют явно смешанный, сложный и производный характер, представляя сочетание начал, выставляемых в других системах в своей обособленности и исключительности. В самом деле, ясно, что дуализм представляет сочетание принципов спиритуализма и материализма *в их понятой противоположности* в одно целое, а гилозоизм — *смешение* этих принципов вследствие неясности их содержания для мысли. Таким образом обе системы составляют только различные ступени в развитии дуалистических представлений (бессознательную и сознательную). Но в этом заключается и суд над ними по их существу. Они находятся в явном противоречии с основной тенденцией мысли к единству понимания. Философия, стремящаяся понять бытие вещей в их действительности, не может успокоиться на непримиримой двойственности начал. А именно такую двойственность имеем мы в обычных представлениях о материи и духе как независимых сущностях, которые по всем признакам отрицают друг друга (одна протяженна, другая непротяженна, одна имеет

---

[1] Я не хочу настаивать, что только внешние ощущения сливаются в образ чего-то от нас независимого; я утверждаю только ту самоочевидную вещь, что никакие концепции независимых от нас существ или вещей не могут выходить из сферы данных сознания, будь их характер субъективен или объективен.

чисто внутреннее бытие, другая — чисто внешнее, одна сознает себя, другая абсолютно бессознательна и т.д.). Как из них склеить единое существование мира? Поставить ли эти сущности рядом? Но что же их может связать и заставить действовать друг на друга? Приписать ли свойства обеих одной первоначальной вещи, как делают гилозоисты? Но стоит подумать о такой вещи ясно, как из одной вещи выйдет непременно две. Пускай мы согласимся, что всемирный творческий разум есть воздух или эфир. Мы тотчас же убедимся, что между воздухом в его физических свойствах и бесконечным разумом в его идеальных и абсолютных определениях нет никакого подобия, никакой связи, никакого логического отношения.

Итак, дуализм противоречит основной задаче философии — понять единство существующего. В философии может иметь место только дуализм относительный, но никак не абсолютный: в мире мыслимо действие лишь таких противоположностей, которые допускают происхождение от одного общего источника. Таким образом, только действительно монистические системы удовлетворяют нормальным требованиям философского понимания. Напротив, дуалистические учения, в форме ли гилозоизма, или дуализма материи и духа, или, наконец, абсолютной двойственности еще каких-нибудь начал, несовместимы с самой задачей философии. С другой стороны, даже и помимо вопроса о их внутренних недостатках, дуалистические системы, просто ввиду их смешанного характера, не могут рассматриваться как независимые типы.

Поэтому основной и типический характер приходится приписать только чистым и монистическим системам: материализму, феноменизму и спиритуализму (поскольку всякий последовательный и до конца проведенный идеализм неизбежно получает спиритуалистический облик). Другими словами, мы имеем только *три* основные типа умозрительного понимания вещей. Легко видеть, что их не может и не должно быть больше: это ясно вытекает из самой психологии человеческого ума. Наша мысль никогда не бывает абсолютно беспредметной; как бы она ни была отвлеченна, она всегда направлена на что-нибудь данное, на некоторое наличное ей содержание, хотя бы она его рассматривала в самых общих признаках и отношениях. Поэтому каждое действие разума в последнем своем основании должно иметь точку отправления и постоянную

точку опоры в непосредственно наличном, прямо испытанном, в том, что можно назвать *воззрениями* или, употребляя еще более широкий термин, непосредственными *переживаниями* нашего сознания и самочувствия. В этом отношении вполне правильно приходится утверждать: понятий совсем без воззрений нет, если только они не выражают голого отрицания. Но что же нам прямо открыто, что нами непосредственно переживается? В ответе также едва ли может быть сомнение: непосредственно нам открыта только сознательная жизнь нашего собственного духа, во всех ее разветвлениях и отделах, и все другое, лишь насколько оно в нее входит и составляет ее часть. Но в себе мы находим, с одной стороны, данные о своем собственном внутреннем субъективном существовании (в форме нашей воли, чувства, понимания), с другой стороны, о каком-то существовании, нам внешнем и от нас отличном, которое, однако, все же непосредственно рисуется для нас качествами и отношениями наших душевных состояний — ощущений. Так возникает для нас различие опыта внутреннего и опыта внешнего. Одни и те же данные непосредственного сознания, один раз отнесенные во всей своей совокупности к переживающему их субъективному центру, порождают концепцию *духа*, — другой раз, в определенной своей части (в совокупности внешних ощущений) отнесенные к чему-то постороннему нам и от нас независимому, сливаются в концепцию *тел* или материального мира[1]. Вне разнообразных группировок этих данных и внушаемых ими концепций наша мысль не может иметь никакого положительного содержания: все категории нашего ума вырастают на этой почве и не могут быть от нее оторваны. А это значит, что мы только то можем понять и

[1] Правда, под феноменизмом иногда разумеют учение о том, что никаких субстанций нет, а существуют *одни явления*. Однако в этом случае все зависит от того, как понимают слово *явления*. Если под ним разумеют движения материи, происходящие вне нас и независимо от нашего восприятия, тогда феноменизм окажется лишь особою формою или, лучше сказать, особым и при этом малоподходящим и двусмысленным словесным обозначением материализма. Если, напротив, понимать под явлениями чисто субъективные состояния нашего сознания, *кроме которых ничего нет*, тогда мы получим своеобразный вид спиритуализма в субъективно-идеалистической форме. Но тут едва ли можно говорить о каком-нибудь совсем оригинальном типе умозрительного миропонимания. Такая шаткость термина *феноменизм* оправдывает введение термина *ноуменизм*, прямо указывающего на определенный и особенный взгляд на истинную природу вещей.

представить себе как действительное, что подчиняется духовным или материальным аналогиям, т.е. чему мы можем приписать или духовные, или материальные признаки. Что совсем и ни в каком отношении не имеет в себе ничего духовного или физического, то мы не можем положительно мыслить как реальное. Это общее правило можно было бы назвать *воззрительным постулатом* нашей мысли. Что не мыслит и не хочет и ничего не чувствует и что, с другой стороны, не протяженно, не движется и не обнаруживается ни в каких других внешних действиях, то для нашей мысли совершенное ничто. И если тем не менее мы по каким-нибудь соображениям чему-либо подобному захотим приписать реальность, мы можем составить о нем только чисто отрицательное понятие, через устранение всего нам понятного, т.е. признать его как что-то абсолютно непостижимое. Все это относится и к нашим понятиям об абсолютной основе или об абсолютной природе вещей. Сущность вещей должна быть понимаема или по духовным, или по физическим аналогиям, и если она в них совсем и никак не умещается, мы не можем о ней составить никакой положительной идеи, — в этом естественная граница всяких метафизических построений. А из этого с очевидностью вытекает, что может быть только две *положительные* типические системы метафизики: спиритуализм, понимающий действительность по аналогиям духовным, и материализм, понимающий ее по аналогиям физическим. Рядом с ними возможна одна *отрицательная* типическая система, не признающая в истинной реальности никакого подобия с какими-нибудь духовными или материальными отношениями и свойствами, — таков агностицизм, или ноуменизм. Все исторически существующие философские теории в своей метафизической части представляют только различные видоизменения, сочетания и смешения этих основных и неустранимых точек зрения.

Эти основные типы умозрения допускают и в своем чистом виде некоторые внутренние вариации в зависимости от различных возможностей конкретного развития исходных положений в этих типах. Например, материалистическое миросозерцание всего скорее облекается в форму *атомизма*; но все же это не единственная его форма. Мыслимы (и они действительно встречаются в истории) такие предположения об абсолютном веществе мира, по которым никаких неделимых и в себе неизменных элементов

вещества в природе нет и оно все сливается в одну, вечно меняющую виды своего бытия сущность. Подобным образом и спиритуализм чаще всего получает форму *монадологизма*, т.е. признания реальной множественности центров духовного существования; но рядом с этим мы встречаем спиритуалистические теории пантеистического характера; наконец, иногда спиритуализм, как у Берклея, вполне совпадает с субъективным идеализмом. Менее всего вариаций в этом смысле наблюдается в метафизическом содержании ноуменистических гипотез, что является совершенно понятным ввиду чисто отрицательного значения их утверждений. Однако подобные вариации вообще мало меняют в коренной сути каждого данного миросозерцания, а иногда они довольно легко совмещаются между собою. Например, спиритуализм Лейбница представляет ярко выраженное монадологическое учение; но уже у некоторых ближайших последователей его монадологизм приобретает обоснование пантеистическое; и то же самое приходится сказать о проповедниках монадологического взгляда в эпоху позднейшего немецкого идеализма (напр., у Лотце). Наконец, уже сам Лейбниц может быть охарактеризован как субъективный идеалист в учении о восприятии пространства и времени и о подлинной природе материальных вещей; позднейшие спиритуалистические теории еще более доказали, как разнообразно можно пользоваться при проведении спиритуалистических воззрений предположениями субъективного идеализма (хотя бы в форме гносеологии Канта).

II

Допустим, что указанные сейчас три типические системы равноценны и одинаково хорошо (или дурно) объясняют мир. Они и в таком случае не теряли бы своего теоретического достоинства. Они все-таки оставались бы тремя единственными возможностями объяснять вещи. Мы не могли бы приписать ни одной абсолютной достоверности; но все же каждой из них принадлежала бы, при их полной равноправности, совершенно определенная вероятность. Что подобным вероятным построениям может принадлежать очень высокое теоретическое и научное значение, лучшее тому доказательство дает одна из наиболее образцовых по своей точности наук — геометрия. В самом деле,

мы не имеем никаких действительных эмпирических данных, чтобы при объяснении реального пространства геометрическую систему Эвклида непременно предпочесть системе Лобачевского или систему Лобачевского поставить выше системы Римана. У нас нет оснований, чтобы одну из них признать за абсолютную истину, а две другие раз навсегда осудить как заведомые фикции. Все три системы приходят к заключениям весьма различным между собою. Тем не менее никто не скажет, что геометрические исследования представляют бесполезное занятие. То же самое должно относиться и к исследованиям метафизическим: если указанные три метафизические системы оказываются единственно возможными воззрениями на существующее, изучение их содержания и заключающихся в них неизбежных выводов должно вызывать глубокий теоретический интерес, совершенно помимо вопроса о том, обладает ли какая-нибудь из этих систем исключительною и абсолютною достоверностию.

Но далее подымается не менее важный вопрос: точно ли все три системы обладают полною логическою равноправностию? Ведь по крайней мере одна из них, по-видимому, уже сыграла свою философскую роль и едва ли когда-нибудь возродится в форме абсолютной, всеобъемлющей и догматической истины. Я разумею в этом случае материализм. С первого взгляда такое мнение может показаться несколько странным. Ведь трудно спорить, что миросозерцание, распространенное среди просвещенных людей и даже среди ученых, в своих теоретических и практических выводах более всего напоминает материализм. О внутреннем сродстве с материализмом так называемого научного мировоззрения было уже неоднократно говорено раньше. А между тем именно это мировоззрение считается наиболее достойным предметом веры для человека образованного. Когда от него отклоняются, обыкновенно делают это, уступая нравственным и эстетическим потребностям, не оспаривая его совершенной и исключительной рациональности. Как же говорить, что метафизическая система, которая положена в основу такого мировоззрения, доживает свой век и кончает свою историческую роль?

Тем не менее многое заставляет думать, что дело обстоит именно так. С материализмом происходит то, что часто наблюдается в истории особенно популярных религиозных и философских учений. Он пользуется широким при-

знанием в своих выводах, частных приложениях, жизненных оценках; но он непоправимо пошатнулся в своих принципиальных основаниях. Приходится сказать более: как философская система, претендующая на полную объективную достоверность, он стал совсем невозможен. Если для очень многих он до сих пор является непоколебимым отрицательным критерием всего, во что они могут верить и что обязаны отвергать, то едва ли часто мы встретим философски образованных людей, которые принимают материалистическую систему бытия — в форме ли наивных фантазий Лукреция Кара, в форме ли категорических приговоров Гоббса, в форме ли «системы природы» Гольбаха или в более смягченной и гораздо менее последовательной форме катехизиса немецких материалистов пятидесятых и шестидесятых годов, — за положительную метафизическую догму, в которой содержится окончательное и единственное слово истины. В течение последних десятилетий едва ли можно указать хотя одно заметное произведение философской литературы, в котором материалистическая теория защищалась бы во всей полноте своего содержания и своих действительных посылок. Зато слишком часто наблюдается другое: появление сочинений, даже целых школ, в которых материализм проводится под чужим флагом, то через подмену его во всех опасных и щекотливых пунктах агностицизмом позитивистов, то, как у новейших эмпириокритицистов, через слияние его с совершенно противоположными ему точками зрения чистого сенсуализма и даже субъективного идеализма, причем вся догматика материализма на словах самым решительным образом отвергается, а на деле усердным образом охраняется с помощью удивительно ухищренных манипуляций над темными и вычурными терминами. Возникает невольный вопрос: отчего, если материализм всем так дорог и близок, его как-то не решаются защищать прямо и открыто? Отчего философски размышляющие люди его не проповедуют в его чистом и настоящем виде, а предпочитают подменять его мало куда пригодными суррогатами? Мне кажется, ответ на это может быть только один: за последние полтора века в философии и в науке произошли такие перемены, после которых материалистическая гипотеза в своих принципиальных основаниях постепенно потеряла всякое философское правдоподобие, и потеряла его прочно.

И прежде всего, логическому правдоподобию материа-

лизма как объективной метафизической истины нанесла совершенно непоправимый удар философия Канта. Как бы ни относились мы к делу Канта и как бы ни смотрели на его критическую философию в целом, в этом пункте, кажется, все должны оказать ему справедливость: учение Канта об идеальности пространства и времени не прошло даром в истории человеческой мысли. После Канта нельзя стало смотреть на пространство и время как на независимые от нашей мысли и чувственной восприимчивости абсолютные вместилища, в которых искони веков, раз навсегда заготовлены места и сроки всех будущих вещей; в них стало нельзя видеть первое реальное, от которого зависит всякая другая реальность. Такую оценку слишком часто внушал прирожденный человеку наивный реализм, и вот Кант с изумительной силой заставил почувствовать полную несостоятельность и решительную немыслимость подобной оценки. Этим самым он косвенно убивал материализм как метафизическую систему, т.е. как теорию, которая заявляет притязание на понимание истинной, независимой от нас, или абсолютной, природы вещей. Вещество, материалистически понимаемое, всецело существует в пространстве и времени. Если их абсолютная реальность заподозрена, тем самым заподозрена и его реальность; если эта их реальность отринута, тем самым отвергнута абсолютная материя.

Впрочем, разрушительная роль Канта по отношению к материализму не ограничивается только его решением проблемы о пространстве и времени. По общему строю его миросозерцания, все какие бы то ни было материальные отношения, свойства и данные безусловно замыкались в чувственно постигаемом феноменальном мире, существующем только в сознании человекоподобных существ, но ничто из этих свойств и отношений не могло попасть в умопостигаемый мир независимых от нас реальностей. В кантовском мире ноуменов не было места ни для каких материальных аналогий, недаром Кант, несмотря на громко провозглашенный им принцип теоретического агностицизма в метафизике, через всю свою жизнь оставался глубоко убежденным спиритуалистом.

И Кант не остался одиноким в этом убийственном ударе материализму как метафизической системе, нанесенном с точки зрения тех основных понятий, с которыми материализм обращается. После Канта возник целый ряд

глубоких и талантливых исследований, которые невольно били в то же больное место материалистической доктрины. Именно после Канта особенно серьезно и строго были поставлены вопросы о психологическом происхождении наших идей о пространстве, времени, отдельных материальных свойствах, самом веществе и вещественном мире, и с каждым новым шагом в этих исследованиях все более становилось ясным, с какими сложными, условными и произвольными продуктами нашего безотчетного душевного творчества имеем мы дело во всех подобных концепциях. В особенности, сама собой выдвигалась неизбежная субъективность этих концепций, их соотносительность с законами, формами и условиями нашего духовного склада и с непосредственными данными нашего сознания. Этим система метафизического материализма подкапывалась в самом своем фундаменте; ведь материализм весь коренится на безотчетном и некритическом переносе некоторых психических данных и вытекающих из них общих представлений (о протяженности, телесности, движении, сопротивлении и проч.) на трансцендентную сущность, которой приписывается абсолютно *внепсихическое* и *непсихическое* бытие. В этом отношении психология нашего ума является для материализма опаснейшим врагом.

А с другой стороны, материализм терпел удары от такой области, для которой он был неиссякаемым источником ее наиболее популярных гипотез, — я разумею область наук физических в широком смысле этого понятия. Материализм тесно сливается с чисто механической гипотезой природы — лучше сказать, он и есть только эта гипотеза, провозглашенная за абсолютную истину для всех вещей. Поэтому всякое колебание механического миропонимания ведет за собой сомнение в основах материалистической философии. Между тем если в последние века механические толкования явлений природы достигли небывалого разнообразия и блеска, то, с другой стороны, за эту же эпоху были сделаны смелые попытки отстаивать немеханические взгляды на природные процессы. Еще в XVIII веке начинают возникать динамические теории вещества, обращающие элементы вещественной действительности в идеальные центры сил. Эта идея в течение XIX столетия принимает довольно разнообразные формы. Наконец, в последнее время пользуется широким распространением энергетическое учение о природе, еще более решительно отрицаю-

щее понятие о веществе в материалистическом смысле. Нельзя также не отметить перемен во взглядах на физическую природу, вызванных новейшими научными открытиями. Сама механика в своем прежнем, классическом виде, на которую раньше нередко смотрели как на чисто априористическую науку, продиктованную самой организацией нашего разума, начинает колебаться в своих основаниях. В ней все более начинают подчеркивать условные, эмпирические, даже сомнительные элементы. А материализм, как мы знаем, в значительной мере представляет только возведение обычных механических понятий в достоинство абсолютных онтологических норм. В науке, по-видимому, одерживает победу символическое и абстрактно-математическое понимание природы вещества. Но в таком понимании дается слишком мало материала для поддержания какой-нибудь определенной метафизической догмы.

Если, таким образом, метафизические притязания материализма все менее находят себе опоры даже в области наук физических, он оказывается тем более бессильным, когда из него пытаются сделать всеобъясняющую гипотезу при изучении психических явлений. Вообще, неспособность материализма обосновать и действительно объяснить возникновение и свойства каких бы то ни было психических процессов еще со времен древних атомистов составляла его наиболее уязвимое место. И чем более растут психологические исследования, чем более расширяются горизонты психологии, чем более тонкие и сложные душевные состояния становятся предметом детального анализа, тем беспомощнее и бесполезнее является при их толковании материалистическая метафизика. По этому поводу приходится сделать важное общее замечание: материализм в большей степени, чем какие-либо другие метафизические гипотезы, зависит от отдельных фактов. О такой зависимости для других метафизических гипотез почти не приходится говорить. Их поверка заключается в их принципиальной мыслимости в качестве объясняющих предположений по отношению к наблюдаемой действительности вообще; насколько хорошо они объясняют одни факты, настолько же объясняют они и всякие другие реальные и отвлеченные мыслимые факты. Если теорию агностицизма и ноуменизма считать по существу достаточной, она будет одинаково покрывать все возможные факты опыта, и между ними в этом отношении едва ли можно установить какую-нибудь

градацию. Если мы признаем спиритуализм — в форме ли монадологии или в форме берклеевского субъективного идеализма, — едва ли может быть решительный спор о том, какие явления природы совмещаются с этими точками зрения, какие нет. Те же замечания можно сделать о предположениях гилозоизма или дуализма. Всякие факты, и действительные, и только вероятные, и просто отвлеченно мыслимые, могут быть при них приняты с этой самой своей характеристикой как действительных, вероятных, возможных. Материалистическая гипотеза в этом смысле находится в совершенно исключительном положении: с незапамятных времен она вынуждена была отрицать бесчисленное множество самых разнообразных фактов, которые в обычном мнении людей признавались возможными и вероятными или даже прямо действительными. В этой определенности принципов материализма заключается их своеобразное достоинство, благодаря которому он оказал немалые заслуги в истории культуры, но в ней же лежит для него источник постоянной опасности: это единственная метафизическая система, которую могут убить отдельные факты. Допустим, например, что неоспоримо доказан хотя один случай *ясновидения во времени*, т.е. безотчетного интуитивного предвидения какого-нибудь сложного будущего события во всей полноте его подробностей, причем не могло бы быть речи ни о случайном совпадении, ни о рациональном предугадывании на основании современных обстоятельств, — такой один случай был бы смертным приговором для материалистической системы. Он находился бы с ней в явном противоречии, потому что для материализма можно говорить о реальности настоящего и реальности прошлого, но нет совсем никакого смысла говорить о *данной реальности* будущего; потому что для него вообще только прошлое определяет будущее, а никак не наоборот. Между тем можно ли с абсолютною уверенностию сказать, что ни один подобный случай никогда не будет доказан? Ведь чем более углубляемся мы в изучение душевной жизни, тем более открывается перед нами жутких и странных загадок. Вообще, плохо миросозерцанию, важнейшая опора которого в отрицании неисследованных фактов. Ничего нет труднее на свете, как доказывать абсолютное несуществование чего бы то ни было. Между тем спиритуалист, или поборник агностицизма, или дуалист, или даже гилозоист могли бы спокойно принять подобный

доказанный случай: они знали бы, что произошел он или нет — это ничего не меняет в истинной сути вещей.

Главная беда материализма, однако, далеко не в том только, что некоторые проблематические факты, если бы они были доказаны, составили для него величайшее затруднение; есть один факт совсем не проблематический, а, напротив, обладающий для нас исключительной достоверностию и несомненностию и который помирить с материализмом никак не менее трудно, чем детальное предвидение каких бы то ни было будущих событий. Если мы это не в такой степени замечаем, то только потому, что этот факт очень для нас привычен, да не новость и весьма дурное положение, в котором находится материализм по отношению к нему. Этот факт есть существование нашей психики или вообще какой бы то ни было психики, раз мы допускаем ее существование в природе. В чем основной тезис материализма, полагающий его коренное различие от других метафизических теорий? Существуют только тела с их физическими и геометрическими свойствами, как чисто внешнее бытие в пространстве; и существуют движения тел, как их чисто внешняя перемена места: кроме этого в природе ничего нет. Иначе и еще короче эту мысль можно выразить так: в природе все абсолютно объективно (физически предметно) — в ней нет ничего субъективного. Но раз мы это скажем, мы тем самым признаем величайший абсурд: субъективность есть данный, ничем не устранимый факт. Мы думаем, чувствуем, хотим, испытываем отвращение, и никто нас не убедит, что это неправда. Материалист скажет: наша субъективность есть тоже лишь эфемерный, случайный и непостижимый продукт объективного в себе материального процесса. Но ведь и о предвидении будущего можно, пожалуй, сказать, что оно есть непостижимый продукт материального процесса; будет ли это объяснение? На самом деле психика вовсе не есть непостижимый продукт материального процесса; она его *невозможный продукт*, если только этот процесс есть то, что о нем думают материалисты. Пускай в объективной реальности даны протяженные, непроницаемые, но бесчувственные элементы (иных элементов для материализма в природе нет): какое взаимное расположение им ни давать и в какие стороны их ни двигать, как они станут ощущением цвета? В какой момент можно было бы поставить знак полного тожества между в себе бесцветным движением и

ощущением данного цвета? Или, каким образом и когда в себе беззвучное движение каких бы то ни было механических частиц может оказаться ощущением звука? Или, как элементы абсолютно бесчувственные и бессознательные, только меняя места, но внутренне оставаясь тем же, чем были всегда, превратятся, однако, в испытываемое нами чувство боли? Признавать одно и то же в одно и то же время и ощущаемым и никем не ощущаемым, и сознательным и совсем бессознательным, и психическим и абсолютно не психическим не значит ли бросать отважный вызов самым элементарным требованиям закона противоречия? Скажут ли, что здесь дело идет не о тожестве материальных и психических состояний, а только о *превращении* одних в другие? Но ведь весь вопрос в том, как мыслить такое превращение. Раз вещество в себе бесчувственно и в нем нет никаких других процессов, кроме движений в себе бесчувственных частиц, то и всякое превращение в природе может быть только таким движением. Но в движении бессознательных тел, как ни осложнять его механическую схему, все же кроме него самого ничего не будет. Каким же образом в его результате явятся субъективные психические состояния, хотя, по предположению, кроме него ничего нет? К каким бы словам мы ни прибегали, мы все же окажемся не в силах выразить в материалистических терминах то, что явно выходит за их пределы. В этом заключается источник неизбежной неустойчивости материалистических учений в тех случаях, когда в них ставится серьезно вопрос о возникновении психики. Им приходится отказываться от мысли, что протяженность, непроницаемость, подвижность, инерция и т.п. составляют единственные, исчерпывающие и покрывающие все свойства материальной основы сущего. Обыкновенно они бывают вынуждены или предположить внутреннюю рудиментарную одушевленность всех элементов вещества и в известной нам психике людей и животных видеть только концентрацию психических способностей, разлитых во всей природе, или прибегнуть к неопределенным соображениям о том, что механические свойства вещества представляют только относительное и феноменальное выражение его сущности для нашего внешнего опыта, достаточное для целей естествознания, но ничего не говорящее об истинной сути материального, которая навсегда останется непостижимою. Не нужно, однако, большой проницательности, чтобы заметить, что

оба приведенные предположения выражают решительный отказ от материализма и принадлежат к метафизическим объяснениям совсем других типов: в первом ясно высказывается точка зрения *гилозоизма*, во втором *агностицизма*, или *ноуменизма*.

Ввиду рассмотренных недостатков материализма, в особенности последнего, в настоящее время все яснее обрисовывается для философской мысли, в чем состоит его коренная несостоятельность как метафизической системы: он совершенно не выдерживает той единственной поверки, о которой вообще можно говорить по отношению к метафизическим гипотезам. Поверка всякой гипотезы заключается в выводимости той реальности, для объяснения которой она придумана, из ее предположений. Но для научных гипотез такая поверка состоит в выведении какой-нибудь частной группы фактов во всех ее особенностях и связях из определенных, предположенных для них специфических причин. Метафизические гипотезы уже не имеют дела с какими-нибудь частными, особенными фактами. Они отвечают на вопрос об общих условиях и основаниях возможности той действительности, которая непосредственно лежит перед нами и прямо нами переживается. Эти гипотезы неизбежно трансцендентны по своему содержанию, в том смысле, что кроме непосредственно данного нашему сознанию мы признаем нечто отличное и независимое от него как его причину. Мы не считаем непосредственно переживаемый мир своего собственного сознания за всю реальность, — вот в чем лежит корень метафизики. Мы совершенно не можем удовлетвориться предположением, что вся действительность заключена в случайном содержании нашего единоличного опыта и что кроме моего *я*, с наполняющими его мимолетными субъективными образованиями, ничего нет на свете. Другими словами, всегдашнее оправдание метафизики в ее стремлении утверждать существование трансцендентных вещей заключается в немыслимости солипсизма как законченного миросозерцания. Нечто непосредственно дано нашему сознанию в виде субъективных переживаний нашей мысли, воли и чувства, с одной стороны, в виде бесконечно разнообразных ощущений и восприятий, с другой, — но оно полно противоречий и несообразностей, оно стоит в кричащем разногласии с очевидными требованиями и законами разума, если вне этого данного и кроме него ничего нет.

Этим мысль невольно гонится в трансцендентную сферу, за пределы субъективности. Подумаем только со всей серьезностью, в какую логическую безурядицу обратится видимая вселенная, если до конца и совсем отвергнуть всякую реальность вне нас, как материальных вещей, так и сознающих себя личностей. Как мы могли убедиться в предшествующих главах, нам особенно трудно отринуть бытие чужого сознания, чужой интеллигенции, т.е. бытие других психических центров рядом с нами. Между тем мы уже знаем, что предположение такого бытия есть по существу трансцендентное предположение и что, кроме того, в нем заключается неустранимый повод к целому ряду других трансцендентных предположений — о связи других сознающих центров с нами, об объединяющей нас с ними среде и т.д. В силу этого мы с неумолимою логикою объективируем в бесчисленных направлениях наши представления в независимую от нас действительность. Мы это должны сделать прежде всего потому, что без этого наш субъективный мир был бы сплошным и чудовищным абсурдом.

Итак, метафизические гипотезы создаются нашею потребностью объяснить и обосновать наличную действительность нашего непосредственного субъективного опыта. Из этого обратно вытекает основной критерий пригодности всякого метафизического предположения, который в то же время выражает коренной принцип поверки метафизических гипотез: *только такая метафизическая гипотеза достигает своей цели и может претендовать на объективное признание, из которой логически объясняется и выводится непосредственная действительность нашего субъективного опыта, по крайней мере, в ее наиболее существенных особенностях, качествах и законах.* Если этого требования метафизическая гипотеза совершенно не удовлетворяет, она ни на что не нужна, хотя бы во всех других отношениях она отличалась логическим единством, последовательностью и стройностью. Во всяком случае при этом уже нельзя говорить об ее объективной истинности: каждая метафизическая гипотеза должна показать хотя бы общую и принципиальную мыслимость при ее посылках непосредственного содержания нашей субъективной жизни, — иначе она осуждает себя бесповоротно. И вот, как мы в том могли убедиться из всего предшествующего рассуждения, материализм совершенно не в состоянии выполнить этой задачи. Напротив, в этом пункте его наиболее слабое место из всех

указанных раньше. А это значит, что материалистическая система не отвечает самому первому и элементарному требованию философской поверки. Поэтому в лучшем случае можно говорить о нем лишь как об остроумной фикции, удобной и полезной для различных специальных целей, но ничего не открывающей нам об истинной природе вещей. Мысль о том, что в материализме дана объективная и полная истина о бытии, так же неправдоподобна, как было бы неправдоподобно отрицать у нас существование наших мыслей, чувств, желаний, ощущений, — вообще всей нашей непосредственной внутренней жизни, хотя ее наличность в нас есть самое достоверное и бесспорное из всего, что мы знаем. Чем строже становится философская мысль, тем более рассеивается ореол непосредственной убедительности, окружающий реалистические посылки об абсолютном бытии пространства, времени, воспринимаемых материальных качеств и т.п., тем определеннее и неустранимее надвигается этот вывод. Невольно по этому поводу припоминаются меткие слова покойного кн. С.Н.Трубецкого: «В наши дни, после векового развития критической философии, материализм представляется столь же отжившею теорией, как, напр., геоцентрическая теория». Действительно, можно сказать, что философский материализм уже кончен, или, по крайней мере, он кончается, хотя еще широко вдохновляет жизненное миросозерцание наших современников.

СПИРИТУАЛИЗМ КАК МОНИСТИЧЕСКАЯ СИСТЕМА ФИЛОСОФИИ[1]

I

В моих прежних статьях и сочинениях мне уже не раз приходилось указывать, что возможны только три типических системы монизма в философии — две положительных и одна отрицательная. Такую лишь троякую возможность я старался обосновать из коренного устройства нашего ума. При этом я выдвигал положение, которое неоднократно доказывал[2] и которое само по себе представляется в достаточной степени убедительным, почему я и не буду на нем останавливаться долго, а только на него сошлюсь. Смысл этого положения в следующем: наша мысль всегда должна отправляться от чего-нибудь данного, от непосредственно или интуитивно сознаваемого и переживаемого; это относится и к нашему пониманию даже самых абстрактных истин: они всегда в последнем основании бывают отвлечены от чего-нибудь наличного сознанию, — в этом неизбежное и непременное условие положительной содержательности каких бы то ни было наших утверждений.

Между тем обыкновенная человеческая интуиция имеет дело только с данными двоякого рода. Во-первых, она обращена на внутренние переживания человеческого духа, т.е. на нашу субъективную психическую жизнь во всем ее разнообразии и составе, куда принадлежит и наша мысль со всем, что в ней действительно и прямо дано, и наше чувство, и наша воля, и всякая наша активность; сюда же относятся и наши ощущения, и все наши внешние воспри-

---

[1] Читано в заседании Психологического общества 8 декабря 1912 г.

[2] См., напр., «Положительные задачи философии» (особенно вторую часть) и «Типические системы философии» (Вопросы фил. и псих. 83, 262-294).

ятия, поскольку они являются наличными событиями нашей душевной жизни[1]. По аналогии с этим внутренним целым нашего субъективного существования мы невольно предполагаем внутренний мир окружающих нас других одушевленных существ, каждое из которых живет своею особою субъективною жизнью, отличною от нашей и *трансцендентною*[2] нашей. Во-вторых, пользуясь некоторою определенной частью или областью наших психических переживаний, главным образом ощущениями наших внешних чувств, и мысленно перенося элементы этих переживаний за пределы нашего непосредственно данного субъективного мира, как что-то независимое от него, мы составляем из них образы внешних материальных вещей и внешних материальных процессов. Других интуитивных данных в нашем сознании нет, потому что мы все непосредственно и прямо переживаем или как свои действия и состояния, или как принудительно ощутимое нами сопротивление и противостояние нам какого-то чуждого и внешнего нам бытия[3]. Отсюда получается *воззрительный*[4], или *интуитивный, постулат* нашей мысли: что не содержит в себе никаких психических или физических признаков, того мы не в состоянии действительно мыслить как реальное. Что ничего не думает и ничего не чувствует и ничего не хочет и что, в то же время, не обладает никаким протяжением, никак не движется и не проявляет себя ни в каких других материальных действиях или состояниях, то представляет в наших глазах совершенное отсутствие бытия. *Мы можем понять лишь такую реальность, которая обладает или духовными, или материальными свойствами.*

Для метафизики[5]это значит: мы только тогда можем иметь содержательное метафизическое знание, если

[1] Подобным образом и высшая мистическая интуиция бесспорно есть душевное состояние тех лиц, которые ее переживают. И они испытывают в ней непосредственную наличность бесконечного духовного Божества в глубинах своего индивидуального духа.

[2] Настойчиво напоминаю, что во всех подобных случаях под *трансцендентным* я разумею находящееся вне нашего субъективного сознания и независимое от него, а не находящееся *вне мира*, как мы, напр., представляем себе Бога.

[3] См. об этом «Положительные задачи философии», ч. II, стр. 149-154, 233-234.

[4] «Типические системы философии» (стр. 277-278).

[5] Я уже старался показать (там же, стр. 290-292), что метафизика вырастает из потребности признать рядом с непосредственно данным нашему сознанию нечто отличное от него и независимое как его причину и что «оправдание метафизики в ее стремлении утверждать существование трансцендентных вещей заключается в немыслимости солипсизма как законченного миросозерцания».

трансцендентное нашему сознанию реальное бытие, из предположений о котором слагаются все метафизические теории, духовно или материально в себе. В противном случае метафизическая реальность для нас абсолютно непостижима и закрыта; если она и существует, мы не можем составить о ней никакого содержательного или положительного понятия: мы можем ее мыслить только чрез последовательное отрицание всех понятных нам признаков. Так получаются три чистые типа монистического (т.е. приписывающего всем вещам однородную сущность) понимания мира: 1) *спиритуализм* (признание истинно сущего за дух), 2) *материализм* (признание всего реального за бытие, всецело и в себе внешнее. При логически последовательном развитии это понятие приводит к утверждению у метафизической реальности только геометрических и механических свойств, а в последнем результате к признанию протяженности и непроницаемости за коренные атрибуты всего материального). Таковы два *положительные* типа монистического миропонимания[1]. Но рядом с ними существует еще один, уже чисто *отрицательный* тип: *агностицизм*, или *ноуменализм* (образуя последнее обозначение от кантовского термина *ноумен*). Он заключается в признании, что метафизическая реальность есть абсолютно непостижимая сущность, не содержащая в себе никаких понятных для нас признаков и отношений и не обладающая ни материальными, ни духовными свойствами[2].

Конечно, здесь я говорю только о чистых, так сказать, *предельных* типах монизма. В действительности эти основные типы, даже в системах по намерениям своим монистических, сплошь и рядом смешиваются и разнообразно сливаются между собою. Так, в конце XVII и в XVIII вв. было весьма распространено и до сих пор очень популярное воззрение, по которому единый, совершенно непостижимый и непонятный творец мира создает вещественную

---

[1] Соответственно этому делению, *идеализмом* называется общее стремление толковать действительность из законов и свойств духа, *реализмом* — склонность объяснять ее по аналогиям внешнего опыта. *Натурализм* есть стремление все выводить из законов и процессов внешней природы.

[2] Несомненно, для самого Канта мир ноуменов есть прежде всего мир духовный, управляемый верховным законом нравственного добра; в этом смысле миросозерцание Канта тесно сближается с спиритуализмом. Но такой его взгляд на истинно сущее диктуется у него морально-практическими соображениями. Напротив, с строго теоретической точки зрения он дает понятию *ноумен* чисто отрицательную характеристику.

природу, в которой нет ничего, кроме механических свойств и процессов, а в центре ее помещает человека, соединяющего в себе вещественное тело с нематериальным духом. В такой концепции явным образом присутствуют и агностические, и материалистические, и спиритуалистические предположения. Еще яснее подобное смещение наблюдается в тех системах, авторы которых сознательно уклоняются от монизма и принимают несколько взаимно несходных и независимых начал в существующем. Но, вообще говоря, если отвлечься от конкретных частностей отдельных философских теорий, в истории, как мною было на это уже не раз указано[1], можно выделить два коренные типа слияния и сочетания различных философских принципов: 1) первобытный и безотчетный, в которыми материальные и духовные определения перемешиваются между собою при объяснении жизни просто по отсутствию ясного понимания существенного различия между ними, — таков *гилозоизм* (особенно у древних); 2) основанный на сознательном противопоставлении духа и материи как двух независимых и все же одинаково реальных начал мира — таков дуализм[2]. К этим общим типам, пожалуй, можно было бы присоединить и третий (отчасти уже характеризованный приведенным выше примером), хотя этот последний тип редко находил себе сколько-нибудь последовательное выражение: я разумею те философские теории, по которым рядом с материей и духом реально существует их общий источник, в котором нет ничего духовного и ничего материального и который в одинаковой мере возвышается над признаками того и другого[3]. К этому типу отчасти приближается Спи-

---

[1] «Типические системы философии», стр. 270-272, 275-276.

[2] Впрочем, в истории философии приходится говорить о дуализме не тогда только, когда утверждается изначальная противоположность материи и духа, а и во всех тех случаях, когда вообще признается существование двух различных, несводимых друг к другу и невыводимых ни из какого высшего принципа начал мира, все равно, понимаются ли они по материальным или духовным аналогиям. Таков, напр., имманентный механическому материализму дуализм непроницаемого вещества и пустого пространства (Пол. зад. фил. стр.); таков также дуализм идеи и воли в системе Гартмана. О дуализме этого рода мне придется много говорить потом.

[3] О едином общем корне духовного и материального мира философы говорили очень часто. Но обыкновенно они этот корень, в его внутренней действительности, понимают как высший вид бытия духовного, реже как первоначальную форму вещественной субстанции. В первом случае мы имеем спиритуализм, не договорившийся до своих неизбежных выводов, во втором - не высказавшийся до конца материализм.

ноза в своем настойчивом отрицании всякой аналогии между мышлением человеческим и Божественным, а в особенности в своем учении о бесконечном множестве абсолютно непостижимых для нас атрибутов единой субстанции, еще более Шеллинг в некоторых положениях своей философии тожества. Можно говорить об известном совпадении с таким типом миропонимания и по отношению к панлогизму Гегеля, насколько он, по крайней мере, противополагает абсолютную идею в ее логической стихии — столь возвышающуюся над всеми конкретными определениями, что в первых моментах ее развития для нее бытие не отличается от небытия, — чисто внешнему бытию материальной природы и внутреннему в себе и для себя бытию самосознающего духа[1]. Наконец, сближаются с рассматриваемым типом и те представители реалистического монизма последнего времени, которые, признавая абсолютный параллелизм духовного и физического порядков явлений, обосновывают его из единой непостижимой сущности, одинаково непохожей ни на один из этих порядков. Для обозначения такого миропонимания, принимающего тройственность основных видов бытия, можно было бы, по аналогии с *дуализмом*, воспользоваться несколько искусственным термином *триализм*.

Чистый тип признания за начало всех наблюдаемых в мире противоположностей такой сущности, которая не имеет в себе ни одного из свойств, принадлежащих известному нам бытию, в свою очередь распадается на две различные формы: в первой, более распространенной, этой сущности все-таки приписывается независимая реальность, хотя для нас непостижимая; во второй, которая встречается лишь в некоторых панлогистических теориях, за начало всякой данной действительности признается чисто отрицательная абстракция, которая в себе есть небытие.

[1] Несомненно, в миросозерцании Гегеля в этом отношении заключается заметная двусмысленность: насколько для него и природа и человечество только преходящие стадии развития единого абсолютного духа, которому одному принадлежит истинная действительность во всем, философская система Гегеля всего скорее должна быть охарактеризована как очень своеобразная форма спиритуалистического монизма; но насколько абсолютный дух или разум, в его домировом состоянии, оказывается у Гегеля лишь суммою совершенно абстрактных категорий или связною совокупностью определений только возможного, а не реального бытия, природа и человечество, в своей наличной реальности, невольно получают по отношению к такому духу вид самостоятельных величин, а через это единство системы исчезает и в ней оказывается не одно, а три разнородных начала. (Подробную оценку панлогизма Гегеля можно найти в моих «Положительных задачах философии», ч. I, изд. 2-е, стр. 342-390.)

Таким образом, всех типов философского понимания мира, и смешанных и чистых, можно указать пять или шесть, — во всяком случае, едва ли многим больше, если, по крайней мере, иметь в виду существенные и принципиальные различия философских миросозерцаний между собою. Во избежание недоразумений я опять повторяю, что останавливаюсь на типических различиях в самом *содержании* философских взглядов на действительные свойства сущего, а не в их методологическом обосновании и не в воззрениях их авторов на природу познавательного процесса. Поэтому при группировке типов философского миропонимания я ничего не говорю об эмпиризме, рационализме, критицизме, позитивизме и т.п. как о независимых членах устанавливаемой классификации: если б я поступил иначе, я тем самым нарушил бы логическое основание принятого мною деления. А что философские учения можно, помимо всего другого, разделять просто по их содержанию — точнее, по различию высказываемых в них воззрений на действительную природу существующего, — с этим едва ли кто станет спорить; ведь во всяком человеческом рассуждении приходится различать между тем, *как* человек доказывает, и *что* он доказывает. Конечно, избранный философом метод может в известной мере предопределять полученные им выводы, и, с другой стороны, общее направление наших умственных интересов и взглядов может нас заставить предпочесть одни методы исследования другим, и в этом смысле нельзя отрицать внутренней связи в каждом данном философском построении между его содержанием и его методом. Но никак нельзя отрицать и того, что, во-первых, метод исследования все же не есть его результат и их можно рассматривать отдельно; что, во-вторых, как то показывает история, философы нередко приходили к одинаковым взглядам, идя самыми разнообразными путями и пользуясь самыми различными методами, и что, обратно, одни и те же методы неоднократно приводили отдельных мыслителей к самым противоположным концепциям бытия. Спиноза в своем методе был строгим картезианцем, но это нисколько ему не помешало прийти к мировоззрению, весьма отличному от мировоззрения Декарта и его верных учеников. Диалектический метод Гегеля, казалось бы, органически слитый с его своеобразным миросозерцанием, тем не менее был использован среди его последователей для защиты и христианского

теизма, и натуралистического пантеизма, и сенсуалистического материализма. С другой стороны, мы видим, что Дж. Берклей и Артур Кольер пришли к совершенно одинаковому взгляду на мир, отправляясь от существенно различных приемов философской аргументации; далее, нельзя отрицать довольно близкой аналогии между основными философскими воззрениями Берклея и Фихте старшего, а возможно ли придумать более кричащее различие двух методов, как метод Берклея и метод Фихте? В XIX столетии было довольно обычным и распространенным явлением провозглашать философию Спинозы высшим откровением истины, а много ли поклонников Спинозы усвоили себе его геометрический метод философского исследования? Количество подобных примеров можно было бы значительно увеличить.

Вполне аналогичные соображения относятся и к *гносеологическим* предпосылкам отдельных философских учений: тожество гносеологии у данных философов вовсе не служит ручательством за одинаковость их миросозерцания, как и обратно, различие в гносеологии не является непременным признаком различных взглядов на существующее. Что можно представить себе более определенное и даже исключительное, чем гносеология критицизма? Казалось бы, по крайней мере, для «критической» теории познания, не может быть двух разных взглядов на действительность. А между тем среди представителей критицизма нас встречают и спиритуалисты, начиная от самого Канта, и крайние субъективные идеалисты, и реалисты, и совершенные иллюзионисты, и, наконец, такие люди, которые гордо отказываются от всяких онтологических проблем и сосредоточивают все свое глубокомыслие на одном вопросе: что нужно придумать, чтобы современная наука, а также другие культурные ценности современной жизни получили в наших глазах возможно более непоколебимый вид? Из всех приведенных фактов с совершенною ясностью вытекает следующий результат: исторически известным философским системам приходится делать разные классификации, смотря по тому, исходим ли мы из различия в их методологических приемах, или в их гносеологических предпосылках, или, наконец, в объективном содержании их утверждений о том, что доподлинно существует в нас и кругом нас.

II

Из указанных выше пяти или шести типов философского миропонимания все ли представляются равноправными и равноценными с точки зрения логического суда? Мне уже не раз приходилось определенно указывать, что такого логического равноправия между типическими философскими мировоззрениями признать нельзя и что некоторым из них мы вынуждены приписать несомненное логическое преимущество пред другими. И, как мы уже знаем, в этом случае прежде всего приходится иметь в виду *чистые* или *предельные* монистические системы по сравнению с системами смешанного или сложного характера. В пользу монистического толкования мира говорит не только свойственное нашему уму стремление к единству понимания; в его защиту можно выставить некоторые соображения вполне конкретного и наглядного свойства. В самом деле, как мы могли в этом убедиться, наш ум обладает весьма ограниченным количеством возможностей представлять трансцендентную нашему сознанию и от него независимую реальность. Мы положительным образом постигаем только такую действительность, которая обладает или духовною, или вещественною природою. Что не имеет никаких психических и никаких материальных признаков, — что, с одной стороны, ничего не чувствует и ничего не воображает и не думает, никак не страдает и не радуется, ничего не хочет и ни от чего не отвращается, и что, с другой стороны, непротяженно и не наполняет никакого пространства, не имеет ни частей, ни целого, не движется и не покоится, не обладает никакою формою и никаким объемом, — что, далее, не тепло и не холодно, не светло и не темно, не звучит и не беззвучно, не имеет ни цвета, ни вкуса, ни запаха, — то для нас совершенно непостижимо; мы приближаемся к нему только чрез ряды бессодержательных отрицаний, и мы не понимаем даже того, что значило бы для такого странного бытия *существовать*. Дух, вещество и абсолютно непостижимая сущность, — вот три термина, в которых мы вынуждены всем строем нашего ума мыслить независимую от нашего ума реальность.

И наиболее важная особенность этих терминов заключается в том, что мы никогда не можем мыслить мир во всех них трех зараз: мы должны выбрать какой-нибудь один

из них и через него мыслить внутреннюю суть реальных вещей. Мир в себе или духовен, или материален, или ноуменален; он не может быть и тем, и другим, и третьим в одно и то же время: для отчетливой мысли должно быть ясным, что в последнем случае мы имели бы не один, а три мира, притом такие, которым негде соприкоснуться, которые по всему своему существу не могут быть связаны между собою, которые поэтому если и обладают сами в себе какой-нибудь реальностью, не могут все-таки иметь никакой действительности друг для друга. Что так придется рассуждать о мире непостижимых сущностей, это должно быть очевидным из самого происхождения понятия о нем: ведь оно получается чрез решительное и последовательное отрицание всего духовного и всего материального. А может ли дать содержательное единство простое сочетание чего-нибудь с своим голым отрицанием? Допустим, что «непостижимые сущности» в самом деле обладают реальным бытием; как бы оно могло отразиться на физической вселенной и заявить себя в ней? Эти сущности непротяженны и никакого отношения к пространству не имеют, не означает ли это, что их *нигде нет*? Они не обладают никакими способами физического проявления, не значит ли это, что эти нигде не существующие вещи ничем себя и не обнаруживают? Аналогичные соображения несомненным образом должны распространяться и на мир психический. То, что не находится к нему ни в каком отношении, не должно и выражать себя в нем. Непостижимым вещам в себе нет места в жизни духа, как им нет никакого места в процессах материальной природы.

Одинаково оказывается непригодным, хотя это и не в такой степени заметно для образования одной конкретной действительности, и сочетание таких элементов, из которых одни были бы духовны в себе, а другие в себе материальны. Дух и материя неоднократно выставлялись в философии как начала, равноправно участвующие в созидании известного нам мира, — в таком признании заключается сущность дуализма в его обычной форме, — но защитникам этого предположения никогда не удавалось устранить связанных с ним несомненных логических противоречий. История картезианской школы представляет классический образец бесплодности самых изощренных усилий построить законченное миросозерцание на почве дуалистической метафизики. И много раз было указано, в чем лежал источ-

ник постоянного крушения всех картезианских попыток в этом направлении. Декартовых понятий о материи и духе нельзя было сочетать в стройную и связную картину одного мира, потому что эти понятия представляют сплошное взаимное отрицание. Если дух имеет бытие только внутреннее и субъективное, а материя — лишь внешнее и объективное, если дух, в силу своей чисто внутренней природы, совсем непротяжен и не имеет к пространству никакого отношения, а материя, напротив, всецело в пространстве, и протяженность есть ее коренное свойство, составляющее основу всех других ее качеств, — тогда им так же невозможно проявиться друг в друге и оказать друг на друга влияние, как немыслимо для непостижимых сущностей, не имеющих никакого отношения ни к чему материальному и ни к чему духовному, вызвать какие-нибудь перемены в нашей психике или окружающей нас физической вселенной. Такому духу и такой материи негде сойтись и нечем прикоснуться друг к другу. И если тем не менее дух и материя не только составляют один мир, но в человеке даже сливаются в одно нераздельное существо, то этот факт представляет загадку, не допускающую рационального решения; чтобы его чем-нибудь объяснить, пришлось ссылаться на чудо.

Все это кажется весьма понятным, когда речь идет о Декарте, и все же это нисколько не мешает многим из нас оставаться дуалистами, как будто неудачи Декарта и его непосредственных учеников нас совсем не касаются. Между тем они сохраняют полную силу и для нас, пока мы остаемся при материалистическом понятии о физической природе, пока для нас вещество в себе представляет абсолютно внешнее бытие, обладающее геометрическими и механическими свойствами, но слепое и совершенно бессознательное и лишенное всякой внутренней, субъективной жизни. Ведь дух-то наш, как мы его непосредственно знаем, вовсе не есть в себе протяженная сущность, раз вся его жизнь и все ее состояния не имеют протяженности. А что психическое непротяженно — это является аксиомой, по крайней мере, для большинства психологов. Правда, это положение нередко готовы ограничивать и доказывают, что некоторые психические состояния уже с самого первого своего возникновения содержат в себе известную протяженность и несут с собою более или менее определенную локализацию. Таковы ощущения зрительные, ося-

зательные, мускульные; многие склонны думать, что таковы все наши ощущения вообще. А если протяженны наши отдельные ощущения, то должны обладать протяженностью и наши восприятия, и наши представления, и образы нашей фантазии, и, наконец, все те общие понятия, которые по своему содержанию имеют какое-нибудь отношение к внешнему миру. Нельзя отрицать, что подобного рода утверждения имеют за себя серьезные основания: ведь если бы в психических элементах совсем не заключалось протяженности в этом смысле, было бы совершенно непонятно, откуда взялись в нашем уме самые идеи о пространстве, месте, форме, объеме, движении и т.п. Но вот чего обыкновенно не замечают и не отмечают: эта непосредственно воспринимаемая нами в некоторых наших психических переживаниях протяженность имеет вовсе не тот смысл, как предполагаемая протяженность окружающей нас физической природы. Это протяженность цветов, болей, ощущений тяжести и легкости, шероховатости и гладкости, вкусов и запахов. Но для физики в веществе нет ни цветов, ни вкусов, ни запахов, ни болей, в нем даны только масса, инерция, движение, скорость. Поэтому протяженность душевных фактов только идеальная, специально психическая или, если угодно, отраженная. Никакие душевные переживания не наполняют физического пространства, и протяженность их не составляет неотделимого звена, неотрывно впаянного в общее целое единой непрерывной протяженности физической вселенной. Такими неотделимыми звеньями физического целого являются только физиологические процессы в нашем мозгу, которые происходят в нем в соответствии с нашими психическими фактами; но ведь они совершенно не похожи на то, чему соответствуют в душевной сфере. Сами же психические факты не занимают никакого пространства даже и в нашей голове, и их протяженность вовсе не есть физическая часть протяженности внутри головы. Мы имеем идею бесконечного пространства, но это, разумеется, не значит, что оно занимает в нашем мозгу физически бесконечное пространство. Мы можем очень отчетливо представить себе образ черта совершенно определенных размеров, с рогами и хвостом, но от этого черт с свойственными его фигуре особенностями физически не появится даже и в нашем мозгу. Ведь для того, чтобы в сознании возник образ черта, нужна чрезвычайно сложная работа самых разнообразных и обо-

собленных друг от друга мозговых центров, и едва ли есть хотя какое-нибудь вероятие в предположении, что эти многообразные процессы могут слиться в нашей голове в единичный, физически сплошной и во всех деталях верный рисунок того, что мы себе вообразили. И это одинаково относится решительно ко всем представлениям, проносящимся в нашем сознании. Самые привычные для нас образы всемирной поэзии не имеют и никогда не имели физической реальности; Гамлета, Фауста, Дон-Жуана, Дон-Кихота, Чацкого, Печорина, как их воображали их творцы или воображаем себе мы, физически никогда не было, даже в человеческих головах. Мы, конечно, мало знаем о том, что делается в клетках мозга, когда в нас протекают различные душевные переживания, но мы можем быть вполне уверены в одном: совершающиеся в них физические события не имеют с этими переживаниями в их внутреннем содержании никакого сходства. Там нет ни наших мыслей, ни наших фантазий, ни наших воспоминаний, там даны только движения атомов, происходящие в неуловимый момент настоящего. Мир мозга, как физической реальности, и мир духа — совсем два разных мира, и наличное в одном совершенно отсутствует в другом[1]. А это все значит: *ничто психическое физически не протяженно.* Между тем если это так, то из материи и духа как самостоятельных начал нельзя строить одного внутренне целостного мира. Дуализм так же немыслим теперь, как он был

---

[1] В этом заключается самое главное возражение против так называемого *наивного реализма*. Допустим даже, что чувственные качества цветности, звучности, вкуса, запаха и т.д. принадлежат вещам физического мира самим по себе и независимо от нашего сознания, все же это не устранит следующих несомненных фактов: 1) Душевные процессы, как они даны в нашем сознании, и физиологические процессы в клетках нашего мозга различны между собою существенно и ни в каком отношении не могут быть буквальным повторением друг друга. 2) Физические процессы в окружающей нас среде, которые вызывают деятельность наших внешних чувств, и физиологические процессы в органах этих чувств не только не похожи друг на друга, но и протекают в различные моменты времени (например, лучи света уже должны достигнуть глаза, чтобы в зрительном нерве, а потом и в связанных с ним мозговых центрах произошли свойственные им раздражения). 3) Мы воспринимаем предметы внешнего мира, по крайней мере в обычных условиях нашей чувственной восприимчивости, лишь тогда, когда они вызовут в нашей нервной системе соответственные изменения. Если спокойно сопоставим между собой эти факты, для нас не останется никакой возможности утверждать, что наше сознание прямо воспринимает предметы окружающего нас материального мира и притом такими, как они существуют сами в себе в данный момент.

немыслим во времена Декарта. Все философские теории этого типа неизбежно терпят крушение на неустранимых противоречиях между сделанными в них допущениями и преследуемою в них окончательною задачею.

Соображения, изложенные до сих пор, вполне оправдывают вывод, уже намеченный нами раньше: философской истины можно искать только в *монистических* системах, понимая в этом случае под *монизмом* признание внутренней однородности в общей и основной природе вещей, поскольку они обладают самостоятельным существованием рядом с нами и независимо от нас. Мир тогда только приобретает единство в нашем понимании, когда мы весь его, и в его целом, и в его малейших частях, мыслим или как бытие в себе духовное, или как бытие в себе материальное, или, наконец, как такое, которое отстоит одинаково далеко и от духовности, и от материальности и которое поэтому абсолютно для нас непостижимо. При всякой попытке сочетать и смешать эти единственно мыслимые для нас и по существу исключающие друг друга типы действительности в одну концепцию мы ничего, кроме противоречий, получить не можем.

Но что сказать об этих трех предельных типах монистического понимания мира? По отношению к ним может ли быть какая-нибудь речь об их взаимных логических преимуществах, или они вполне равноправны и от нашего произвола и субъективного предпочтения зависит, какой мы из них выберем, чтобы составить для себя наиболее удобную схему трансцендентной нашему сознанию действительности? Едва ли, однако, мы согласимся с этим последним предположением, если обратим серьезное внимание на то, что по крайней мере два из этих типов вызывают против себя решительно те же самые возражения, как и рассмотренные нами смешанные типы онтологических теорий. В самом деле, пускай материализм, ноуменализм и спиритуализм, каждый в своем роде, дает законченную и стройную картину трансцендентных нам вещей, если мы будем думать только о них, отвлекаясь от всего другого. Но ведь мы никак не можем забыть, что кроме этих вещей существует еще и наше *я*, наше сознание, которому они трансцендентны: наше сознающее *я*, так или иначе, тоже должно войти как часть в единое целое реальности и, стало быть, занять определенное место в нашем миропонимании. И заранее можно сказать, что если с каким-нибудь

представлением о трансцендентных сознанию вещах внутреннее бытие сознающего себя духа вообще несоединимо, то с ним не может совмещаться и наличность нашего сознания. Едва ли можно спорить, что такая несовместимость будет очень важным недостатком наших гипотез о трансцендентном бытии. Впрочем, приходится утверждать и еще гораздо больше: как я не раз на это указывал[1], всякого рода метафизические и онтологические предположения вызываются прежде всего потребностью дать трансцендентное дополнение нашему субъективному опыту. Без кричащего нарушения всех требований и законов логики мы не в состоянии себе представить, что на свете существует только наше единоличное *я*, а весь остальной мир со всеми вещами и существами, его наполняющими, есть только наше сновидение и ничего больше. Этим мысль наша неудержимо выталкивается в сферу трансцендентного: по малой мере, мы должны предположить, что кругом нас есть другие сознающие себя существа. Между тем их сознание трансцендентно нашему и независимо от него, а этим обстоятельством перед нами неизбежно ставится целый ряд трансцендентных проблем: чем наше сознание связано с чужими сознаниями, почему отдельные сознающие *я* действуют друг на друга, почему они воспринимают один и тот же внешний мир и т.д. Коротко говоря, в метафизике мы ищем решения вопроса о трансцендентных основах наличных переживаний нашего сознания. А этим сам собой определяется критерий, которому мы должны с неизбежностью следовать при оценке метафизических теорий: он прежде всего заключается в *объяснимости нашего сознания*. Только та метафизическая теория достигает цели, которая способна показать хотя бы общую и принципиальную мыслимость, при ее посылках, непосредственного содержания нашего субъективного опыта. Напротив, всякая метафизическая теория, которая этому условию совсем не удовлетворяет, должна быть бесповоротно отвергнута.

Между тем из монистических систем философии ноуменализм и материализм совершенно не выдерживают сейчас указанного критерия. В самом деле, что такое ноуменализм? Учение, по которому истинная и первоначальная действительность принадлежит бытию, в котором нет ни-

---

[1] Ср. «Типич. системы философии», стр. 290-292.

каких свойств и отношений, доступных нашему уму и нашему опыту, и в котором, наоборот, все нам доступное абсолютно отсутствует: это есть бытие не материальное и не духовное, не пространственное и не временное, не бесконечное и не конечное, ничему не служащее причиной и ничему не являющееся следствием. К каким бы логическим категориям мы ни обратились, мы должны настойчиво отринуть их приложимость к непостижимому миру вещей в себе, — таков неизбежный вывод последовательного ноуменализма, освященный авторитетом Канта. Может ли такое бытие быть понято как трансцендентная основа существования известных нам свойств и наличных переживаний нашего сознания? Но ведь для этого, казалось бы, прежде всего было нужно, чтобы это бытие само можно было понять, а что же в нем понимать, если в нем по принципу устранено все нам понятное? Но если даже мы оставим без внимания это соображение, как в таком непостижимом бытии искать объяснения нашей внутренней субъективной жизни, когда оно представляет из себя ее абсолютное отрицание, да и не ее одной: ведь наше понятие о таком бытии есть только пучок голых отрицаний и ничего больше. А какими логическими ухищрениями можно сделать из простого отрицания чего-нибудь условие и реальное основание его действительности? Как голое отрицание факта превратить в его исчерпывающую причину? И может ли быть чему-либо причиной бытие, которое не содержит в себе никаких причинных отношений ни к чему? Вот самоочевидные возражения, которые решительно не позволяют видеть в предположении абсолютно непостижимых *вещей в себе* рациональное объяснение наличности нашего сознания. Мы здесь возвращаемся к тому, что было сказано по поводу смешанных типов метафизического миропонимания: непостижимыми вещами в себе ничего нельзя объяснить в жизни духа, как ими ничего не объясняется в материальной природе.

Довольно сходные соображения вызывает против себя и материализм, в качестве теории, объясняющей наличность нашего субъективного сознания. Понятие материалистов об истинно сущем никак уже нельзя назвать простым пучком отрицаний; они приписывают веществу весьма положительные и наглядные признаки. Но, как мы это недавно видели при рассмотрении внутренних недостатков дуалистических теорий, беда материализма заключает-

ся в том, что при всей наглядности свойств, которые он приписывает материи, эти свойства все же представляют явное отрицание свойств и переживаний нашей психической жизни. Свойства духа и свойства в себе абсолютной материи совершенно инородны друг другу, и исходя из одних ничего нельзя объяснить в других. Мне так часто приходилось доказывать этот тезис, что мне не хотелось бы пускаться сейчас в повторения относящихся сюда аргументов [1]. Ограничусь кратким напоминанием: если единственная реальность принадлежит безусловно и в себе внешнему и абсолютно бессознательному бытию, свойства которого сводятся к протяженности, непроницаемости, инерции, подвижности и другим чисто геометрическим и механическим определениями (а так смотрит и должен смотреть строгий материализм, к которому не примешиваются никакие гилозоистические [2] или агностические предположения), тогда в природе очевидным образом никаких других явлений происходить не может, кроме движения в пространстве разных масс различной скорости и в разных направлениях. А это значит, что в ней присутствие внутрен-

---

[1] В этом случае могу сослаться на мои «Положит. задачи философии», ч. I, изд. 2 (стр. 199-217) и на статью «Типические системы философии» (стр. 280-293). В последней статье я старался показать, как глубоко поколебались устои материализма после критики Канта и как все более трудным становится защищать основные положении материализма, несмотря на его распространенность среди культурных масс.

[2] Гилозоистические теории едва ли допускают принципиальное критическое рассмотрение: они целиком основываются на простом смешении понятий. Когда, например, утверждают тожество ума и сознания с огнем, то это оказывается возможным только благодаря тому, что совсем не замечают явного различия между внутренними и субъективными свойствами ума и совершенно объективными и внешними свойствами огня. Когда же его заметят, тогда, конечно, поймут, что ум в своих внутренних качествах так же мало похож на огонь, как он не есть земля или воздух. Во всяком случае тогда отношение внешнего бытия и внутреннего обратится в проблему, а не будет представляться по себе ясным. А раз это произойдет, почва наивного гилозоизма будет навсегда покинута. Гилозоизм превратится или в чистый материализм, видящий во всем субъективном и духовном продукт внешних материальных процессов, или в агностицизм (ноуменализм), усматривающий и во внешнем мире, и в нашей душевной жизни лишь кажущуюся видимость, за которою скрывается нечто неизвестное и непостижимое, или в параллелистический дуализм, признающий, что во всех вещах вселенной рядом и самостоятельно протекают и физические, и психические явления, или, наконец, в спиритуализм более или менее ясно выраженный (всего скорее, в монадологической форме), по которому все внешние силы и отношения в существующем являются выражением чисто внутренних, духовных актов в нем и чисто внутренней его жизни. Из этого ясно, что первобытный гилозоизм потенциально содержит в себе все типы философского миропонимания.

них, субъективных переживаний с точки зрения материализма не только непонятно, оно просто невозможно. Или материя вовсе не то, что о ней думают материалисты, или никакой психики в мире не должно совсем быть. Ничто психическое не есть движение физических элементов в физическом пространстве, в этом мы могли с достаточной ясностью убедиться из предыдущего. Оно не может из себя представлять и *превращения* или *продукта* физических движений: движение вещества, по законам механики, может превратиться только или в другое его движение, или в другое положение его частей в пространстве; точно так же и породить оно может только другое движение, или другое положение тел. Но чтобы абсолютно внешнее и абсолютно бессознательное бытие, оставаясь самим собою, только через передвижение своих частей вдруг оказалось *сознанием* с бесконечным качественным разнообразием его субъективных переживаний, в этом заключается противоречие, которого нельзя помирить ни с какими логическими законами. В решении проблемы о сознании материализм одна из самых беспомощных систем. Дуализм все-таки предполагает некоторую особую среду — духовную субстанцию, — которая порождает субъективные качества психических состояний; для него только остается непонятным, почему материя может вызывать перемены и направлять развитие явлений в этой своеобразной среде. Материализм стоит пред гораздо более трудной задачей: он должен объяснить из объективных свойств материи самую наличность субъективного, а между тем для такого объяснения у него не оказывается никаких данных.

III

Мы ясно могли убедиться, что ни одна из рассмотренных нами метафизических теорий не удовлетворяет требованиям того критерия, которым, однако, должны измеряться и оцениваться все метафизические теории по существу их задачи. Нерассмотренным остался только спиритуализм. Через это вопрос о спиритуалистической философии должен получить в наших глазах особо важное и принципиальное значение: ведь если выводы, полученные нами до сих пор, правильны, то метафизическая истина или должна лежать в спиритуализме, или ее совсем и нигде

нет. Легко также заметить, что в спиритуалистической теории есть одно колоссальное преимущество перед всеми другими метафизическими предположениями, в ней не приходится духа — внутреннего и субъективного бытия сознания — выводить из бытия ему инородного и по всему существу чуждого; в ней не приходится непосредственно нам известного и абсолютно наличного объяснять из элементов, по всем своим признакам ему противоположных или даже не имеющих в ним ничего общего. Ведь вся сущность спиритуалистического миросозерцания в том, что для него бытие духа является непроизводным и первоначальным, а через это и вся внешняя нам реальность признается внутренне однородною с существованием нашего духа[1]. Нет сомнения, что при этом проблема обоснования нашего субъективного сознания теряет значительную долю своей остроты: субъективное бытие духа признается изначала данным, вопрос может идти только о частных особенностях в субъективном бытии нашего ограниченного *Я*. Я вовсе не намерен принижать большой трудности и этой задачи: всякое движение мысли в трансцендентную сферу имеет свои подводные камни, даже и тогда, когда мы трансцендентное нам бытие понимаем по аналогии с нашим собственным душевным существованием. Но все-таки нельзя забывать, что без определенных шагов в область трансцендентного наша действительная мысль не обходится ни одной минуты и что, с другой стороны, спиритуалистическая философия совершает их по самому бесспорному из существующих путей. Я неоднократно указывал, что *чужое одушевление* или *чужое сознание* есть такое трансцендентное предположение, без которого наш ум совершенно не может обойтись и которое обладает для него абсолютною убедительностью. Между тем что делает спиритуализм? Он только расширяет это предположение о внутренней духовности внешних нам существ на всю совокупность реального. И делает он это не по капризной прихоти, а по действительной невозможности мыслить иначе трансцендентную нам жизнь без кричащих логических противоречий. Много можно было бы указать и других преимуществ спиритуалистического толкования мира пред другими метафизическими теориями, но сейчас я ограничусь только этими двумя.

[1] «Положительные задачи философии», стр. 315-316.

Однако здесь приходится ждать одного возражения, которое в разных формах высказывается довольно часто. Приблизительно оно сводится к следующему: спиритуализм и материализм представляют две противоположные и одинаково односторонние точки зрения на действительность. Это правда, что материализм не в силах объяснить существование какой бы то ни было психики, но зато и спиритуализм в окончательном результате вынужден отвергнуть реальность внешней природы и превратить ее всю в простое сновидение духов. Между тем известная нам действительность слагается из внутренней жизни одушевленных тварей и из внешних процессов физического мира. Неужели, вступая на почву философского умозрения, мы должны отречься от этого основного показания всего нашего опыта? Неужели между механическим материализмом и берклеизмом не лежит никаких средних и примирительных путей?

Но верно ли, что всякий спиритуализм должен непременно прийти к совершенному отрицанию физического бытия? Мы уже неоднократно могли убедиться, что такой взгляд содержит явное недоразумение. Берклеизм вовсе не есть единственная форма спиритуализма, не есть он и самая последовательная его форма: задача философских теорий не в отрицании и не в игнорировании, а в объяснении опыта. Спиритуализм вовсе не отрицает внешнего чувственного опыта, он только отвергает его определенное толкование. Спиритуализм не упраздняет физической природы; он только полагает, что сама в себе она не то, что о ней обыкновенно думают. Для спиритуалистической философии материальное бытие в своей действительной сути не исчерпывается и не может исчерпываться теми внешними свойствами и отношениями, которые открывает нам о нем наш чувственный опыт и которые достаточны для физики, потому что задача физического исследования заключается в систематизации и схематизации опытных данных. Монистический спиритуализм учит, что протяженность, непроницаемость, движение и т.д. не суть атрибуты материального в нем самом, а только формы и способы его действия и проявления: во-первых, в его совокупности — для нашего чувственного сознания, во-вторых, отдельных материальных единиц для других единиц, от них отличных и им внешних. Иначе сказать, все эти свойства выражают бытие материального *для другого*; но *бытие для другого*, если

оно не чистый призрак и не чужая галлюцинация, с совершенной неизбежностью подразумевает *бытие в себе и для себя*. А это значит, что если физическая природа обладает действительною реальностью, то ее существование не может исчерпываться ее отражениями в другом; она должна обладать своею собственной внутреннею, субъективною жизнью, в каком бы то ни было виде [1]. Такую субъективную, внутреннюю жизнь мы знаем в себе как единый поток переживаний нашего сознания. И всякое иное бытие вещей в себе и для себя мы невольно мыслим по аналогии с тем, что прямо испытываем в своем внутреннем мире. И такая аналогия не является чем-нибудь логически случайным, возникшим только из непроверенного предположения о сходстве там, где его, может быть, и нет. Наоборот, эта аналогия представляется нам с неотразимою логическою убедительностью, и мы не можем от нее отделаться. Только в основных чертах и отношениях нашего внутреннего субъективного бытия мы обретаем действительные схемы для положительного понимания чего бы то ни было внутреннего и субъективного, а без внутренней субъективной стороны существования всякая реальность, как это мы сейчас видели, расплывается для нашей мысли в совершенное ничто. И эти схемы, при осторожном и разумном отношении к ним, не должны нас обманывать, если только мир в своем внутреннем существе обладает реальным единством: в действительно едином мире основное в нас должно быть основным и во всех других формах творения. Ведь тогда вообще все виды тварей должны реализовать в себе совсем одну и ту же первоначальную силу.

Согласимся с этим, и мы вынуждены будем признать внутреннюю духовность всего существующего. Эту мысль об универсальной, всепроникающей духовности бытия впервые усвоил себе Лейбниц, и в этом отношении его система представила классический образец чисто спиритуалистического миропонимания. Это миропонимание у Лейбница облеклось в форму монадологии. Я уже не раз старался показать, что учение о монадах не есть единственно возможный вид спиритуалистической философии: кроме монадологической гипотезы, мыслимы и некоторые другие предположения о внутренней природе вещей, при которых нет необходимости уже в мельчайших элементах неорганической материи видеть обособленные в себе и живу-

---

[1] Обо всем этом более подробно см. «Полож. зад. философии», ч. I, изд. 2, стр. 168-189.

щие полною субъективною жизнью индивидуальные души и которые все же отвечают основным предпосылкам спиритуализма (таков, напр., взгляд, по которому последние атомы вещества суть идеальные пункты сочетания и разнообразного пресечения общих космических сил, творческий источник которых лежит во всемирном духовном субъекте, возвышающемся над всеми ограниченными формами и проявлениями)[1]. В этом случае монадологическое воззрение имеет только преимущество большей наглядности сравнительно с другими предположениями спиритуалистического типа. При нем исходная истина спиритуализма: только то обладает настоящей реальностью, в чем действительно присутствует духовный или субъективный полюс бытия, получает наиболее простой смысл. Но простота толкования не всегда есть непременно верность его.

Итак, в какое же отношение должна стать спиритуалистическая философия к чувственному опыту? Что такое для нее чувственно воспринимаемая физическая вселенная? Конечно, она может ее рассматривать лишь как явление, но еще Лейбниц настаивал, что чувственно наблюдаемый мир есть phaenomenon bene fundatum. Его феноменальность не означает галлюцинаторной призрачности: в нем извне и в чувственных формах схватываются отношения и данные, которые заключены во внутренней реальности сущего. Какое положение и какую цену получает при этом эмпирическая наука? Можно ли сказать, что спиритуализм отнимает у нее всякое реальное значение? Разумеется, такой приговор будет совсем несправедливым. Но бесспорно, что с спиритуалистической точки зрения выводы внешнего опыта должны иметь только *релятивный характер*. Эмпирические науки о природе, по самому существу своих методов, не могут выйти за пределы внешних чувственных схем и символов. Однако не следует забывать, что для спиритуалиста эти схемы и символы на своем чувственном языке отражают и выражают реальные сверхчувственные отношения.

IV

Нужно сказать еще больше: последовательный сторонник спиритуалистического понимания жизни должен со-

---

[1] «Научное мировоззрение и философия» («Вопр. фил. и псих.», № 70, стр. 495).

гласиться, что о большей части окружающей нас действительности мы только и можем иметь такое релятивное, символическое знание. Допустим сполна, что в вещах реальна только их духовная суть, а что все их внешние свойства и перемены лишь выражают их бытие для нас или, в лучшем случае, способы их действия друг на друга. Например, непроницаемость данного атома ничего нам не открывает о его внутреннем духовном существе; она лишь указывает на то, что произойдет с другим атомом, когда он налетит на первый. И все же об отдельных атомах мы едва ли можем надеяться узнать что-нибудь больше этих чисто внешних эффектов в других атомах. Мы можем с известной логической правомерностью догадываться, что в атомах есть какое-то самочувствие и что им присущи внутренние стремления, порождающие их действия на то, что их окружает. Однако что делается в их самочувствии, да и что такое их самочувствие — об этом мы не в состоянии составить никакого адекватного понятия. В этом случае мы наталкиваемся на неустранимый факт совершенно непосредственного и насквозь качественного характера всякой духовной жизни. Мы можем действительно понять только такие психические явления, которые были испытаны и пережиты нами, все другие для нас закрыты. Слепорожденный совсем не знает, что значит видеть, глухонемой ничего не понимает в мире звуков. Какие бы аналогии мы для них ни придумывали, они все-таки не составят себе содержательного понятия о том, что от них скрыто.

И вот едва ли мы преувеличим, если скажем, что к бесконечно огромной части духовных переживаний, какие мы можем предположить в качестве исчерпывающей внутренней основы внешнего нам мира, мы навсегда останемся слепы и глухи. Мы довольно хорошо знаем внутренний мир подобных нам людей, хотя и в них нам многое кажется таинственным и непонятным, если они серьезно отклоняются от нас по своему умственному и духовному складу. Но уже психический мир животных составляет для нас загадку, и тем более трудную, чем дальше отстоят они от нас по своей организации. Еще непостижимее для нас внутренняя субъективная жизнь растений или кристаллов. Наконец, еще большая тьма окружает для нас субъективные переживания молекул, атомов, электронов. Или, обращаясь к другому концу лестницы творений, что можем мы детально вообразить о внутреннем мире духовных существ,

стоящих выше нас? А ведь последовательный спиритуализм должен допустить такие существа, притом в неограниченно разнообразных градациях и степенях совершенства и внутреннего роста. Как, далее, представить себе внутренний мир бесконечной духовной основы сущего, в которой от века в абсолютном единстве неизменно дано все, что было, что будет и что может быть?

Как же это понять? Скажут ли, что внутренняя духовность всего реального есть только слово, с которым не соединяется никакой определенной мысли и за которое прячется простое отрицание всякой постижимости? Несостоятельность такой чисто отрицательной оценки заметить нетрудно. Мы совершенно ясно понимаем различие между обладанием сознанием и его отсутствием, хотя бы мы при этом очень хорошо знали, что речь идет о таком сознании, которое не может иметь наших мыслей, наших чувств и наших желаний: все же сознание оставалось бы для нас понятием положительным, а бессознательность отрицательным. Мы имеем полное основание думать, что зрительные, слуховые, обонятельные и т.д. ощущения у муравья совсем не такие, как у нас, что переживаемые им эмоции также не похожи на наши, что им движут несходные с нашими желания, что в нем иначе, чем у нас, слагаются решения воли, что и познавательные процессы в нем протекают не теми путями, как наши, и все же для нас вопрос о том, обладает ли муравей и другие беспозвоночные животные сознанием или он совсем бесчувственная машина, имеет вполне понятный смысл и представляет высокий теоретический интерес. Мы отчетливо понимаем, что можно иметь очень различные содержания сознания, для нас, быть может, совсем незнакомые, и все же обладать сознанием. Слепорожденный может совершенно не знать, что значит *видеть*, и все-таки он не станет думать, что зрячий человек есть абстрактная фикция. Можно утверждать больше: мы с уверенностью приписываем чужой душевной жизни только факты общего характера; общий смысл образующихся в чужом сознании суждений, общие направления чужих желаний, общий колорит и тон чужих настроений и чувств сплошь и рядом представляются нам совсем несомненными. Но, что касается конкретных индивидуальных черт каждого отдельного психического переживания в чужой душе, то они для нас всегда гадательны. Ведь мы не можем быть убеждены даже в том, что

красное или желтое для нашего соседа есть совсем то же самое, что мы для себя называем красным и желтым. Так мы вынуждены рассуждать даже о людях, тем более от нас скрыты детальные вариации в психике различных пород животных. С еще большим правом истина о недоступности для нас индивидуальной природы чужих субъективных переживаний должна относиться к доорганическому и сверхорганическому духовному бытию. Здесь мы всего скорее вынуждены будем ограничиться самыми общими признаками духовности, теми признаками, без которых ничто духовное немыслимо; всякие более близкие аналогии с нашим индивидуальным внутренним миром невольно станут для нас под большое сомнение. Но то в духе, что составляет совокупность неустранимых условий его действительности, мы очевидным образом должны приписать внутренней сути всех существ, как бы далеко они ни отстояли от нас, если только верно, что все реальное в себе духовно. Эти условия везде должны присутствовать, хотя бы в различных формах и ступенях проявления, раз общая природа вещей одинакова и раз в их корне лежит реальное единство.

Какие же это условия? Что открывает нам внутренний опыт о нас самих как самое основное в нас? И чего даже мысленно нельзя устранить из духовной жизни, не уничтожив ее? Какие свойства и факторы неотделимы от всякого внутреннего субъективного бытия вообще и составляют определяющие признаки самого понятия о нем? Эти вопросы мне приходилось обсуждать уже много раз[1], и да позволено мне будет теперь ограничиться самыми общими указаниями, тем более, что для беспристрастного логического и психологического анализа дело говорит само за себя. Признаки, без которых нельзя ни вообразить, ни мыслить внутреннюю жизнь духа, суть прежде всего следующие: 1) единство духа; 2) его самоопределяющаяся активность; 3) творческий характер протекающих в нем процессов; 4) телеологизм его самодеятельности, т.е. ее направление на какие-нибудь цели. Я не говорю, что это единственные существенные признаки всего духовного и никаких других нет, я хочу только сказать, что эти признаки составляют неотменные свойства всякого духовного бытия. Если дух

[1] См., напр., «Понятие о душе по данным внутреннего опыта» («Вопр. фил. и псих.» № 32) и «Спиритуализм как психологическая гипотеза» (там же).

не простая иллюзия, то и эти свойства его не могут быть продуктом чьего-либо самообмана. Конечно, мы ближайшим образом узнаем их только в себе и на данных и переживаниях нашего внутреннего опыта понимаем и оцениваем их всеобъемлющее и принципиальное значение. Поэтому можно, пожалуй, сказать, что, перенося эти свойства на духовные существа вне нас, мы совершаем умозаключение по аналогии, однако нельзя забывать, что при духовном понимании жизни такая аналогия *логически обязательна*: если существа, о которых мы думаем, действительно духовны, сейчас указанные свойства должны принадлежать им, потому что в них выражается обобщенный и схематизированный minimum нашей *интуиции духовного*, а между тем, как мы уже знаем, в основе нашей идеи о духе лежит непосредственная интуиция. Поэтому когда мы этот minimum отбросим, от духа в самом деле останется одно пустое слово, и мы получим вместо него отрицательную непостижимость чистого агностицизма. Ею мы, конечно, ничего не объясним ни в себе, ни кругом нас, потому что по своему понятию она представляет простое и голое отрицание всего, что мы знаем. Косвенным оправданием такого переноса общих свойств нашего духа на все духовное вне нас является то соображение [1], что все основные категории нашего понимания реального бытия — как понятия единства, субстанции, силы, причины, действия, состояния, воли, *я* и т.д. — почерпаются из коренных фактов самосознания и не могут быть от них действительно и совсем оторваны, так что всякое приложение этих категорий подразумевает ту или другую наличность этих фактов, а без них самые категории обращаются в ничто.

Нетрудно заметить, что всем этим даются целые ряды онтологических и метафизических положений. И как бы ни были они отвлеченны по своему содержанию, они все же имеют вполне определенный смысл и должны быть решительно противопоставлены выводам других метафизических теорий, напр., материализма. Идея универсальной внутренней духовности реального при всей своей общности имеет не только несомненное теоретическое, но и моральное значение. Это особенно ясно на спиритуалис-

---

[1] Я его подробно обосновываю в «Полож. зад. философии», ч. II, и в «Подвижных ассоциациях представлений» («Вопросы фил. и псих.», № 19).

тической концепции мира в его целом и в его отношении к своей внутренне единой основе. Здесь сами собой и в самой простой форме намечаются вытекающие из этой концепции философские выводы. Раз мир духовен в своей внутренней сути, тогда духовна и его реальная основа, — для нее даже менее, чем для какого-нибудь другого вида бытия, пригодны положительные определения недуховного характера, например, какие-либо определения материальной внешности. А это значит, что ее отношение к миру может быть мыслимо лишь сообразно общим признакам всего духовного: она должна быть понята как единая, свободная, творческая сила, которая осуществляет в связной совокупности вызванных ею конечных форм бытия свои верховные цели. Эти цели, соответственно единству реализующей их силы, сами должны представлять гармоническое единство, должны выражать собою одну абсолютную норму всякой жизни, в своем разнообразии должны отражать конкретный идеал творения. Этот идеал не придуман нами под внушением субъективных потребностей и желаний, он действительно стоит над миром как внутреннее оправдание его бытия и властно влечет его к себе. Этим объективным идеалом определяется назначение всех вещей, им определяется и наше назначение и положение в мире. Он и для нас должен содержать абсолютную норму и окончательное мерило всех наших действий. И эта норма не есть нам нечто чуждое и наложенное извне, она есть столько же голос нашего глубочайшего внутреннего существа, как и высший смысл космического развития. Ведь одна и та же всеединая и всеединящая сила осуществляется в жизни всего мира и составляет последний внутренний корень нашей индивидуальной духовности. Поэтому свободный нравственный идеал человека и абсолютная норма творения совпадают между собою.

Мы вынуждены ограничиться только этими общими, короткими и популярными указаниями на неизбежные выводы, вытекающие из основоположений спиритуалистической онтологии[1]. Но мне кажется, что нам все-таки должно быть ясным, что эти выводы вытекают из своих предпосылок с строгою логическою последовательностью

---

[1] См. более подробное и мотивированное изложение тех же выводов в «Положительных задачах философии», ч. II, и в «Теоретических основах сознательной нравственной жизни» («Вопр. фил. и псих.», кн. 5).

и что они выражают собою законченное миросозерцание. И это миросозерцание имеет не только теоретический, но и нравственный смысл: оно слагается из положений, которые одновременно являются и теоретическими истинами, и постулатами морального самосознания в духе Канта. Но для спиритуалистической философии эти постулаты не только предмет практической веры и надежды, внутреннею логикой усвоенных ею начал она приводится к признанию их объективной достоверности.

Но это почти все, что может дать спиритуалистическая философия нашему знанию. Ее основоположения могут быть развиты с большею диалектическою подробностью и расчлененностью, но они все же должны остаться при своем очень общем и отвлеченном содержании. Конкретная духовность факторов и процессов природы, как они существуют в себе, остается для нас навсегда закрытою, и мы не можем здесь продвинуться дальше весьма гадательных, неопределенных и недоговоренных предположений. Нашему изучению подлежат только действия вещей на нас, их впечатления на наши чувства, их проявления в нас. Нам доступна только внешняя видимость природы, возникшая в нас сообразно особенностям нашей чувственной восприимчивости и лишь для нас существующая, а не трансцендентная нам внутренняя реальность природы. Мы обращаемся только с чувственными символами[1] природного бытия, а не с ним самим. Эти символы мы преобразуем в физические и механические схемы, которые, частью благодаря их раздельности в представляемом пространстве и их определенности во времени, частью благодаря прочности и неизменности в сочетаниях между собою наблюдаемых нами явлений, позволяют нам набросать единообразную, связную и наглядную картину воспринимаемого мира. Что подчинилось этим схемам и сполна покрылось ими, то становится достоянием точной, математически предвидящей явления науки. Но все ли в фактах внешнего опыта

[1] Впрочем, нельзя не отметить, что эти символы и отвечающие им физико-механические схемы, при их толковании в духе спиритуалистической онтологии, требуют допущений лишь самого общего характера. Например, чтобы дать идеалистическое объяснение силам непроницаемости и инерции в веществе, достаточно предположить, что каждая реальная единица вещества внутренне противопоставляет себя всем другим и стремится пребывать в каждом данном своем состоянии, раз оно возникло. Конкретная субъективная природа этих актов и стремлений при этом не имеет значения.

исчерпывается и покрывается ими? Есть много охотников область научно познаваемого отожествлять с областью реально возможного, но я решительно не знаю таких бесспорных и очевидных гносеологических, абстрактно-логических или онтологических оснований, которые действительно оправдывали бы это отожествление, и было бы, конечно, скромнее ограничиться признанием той несомненной истины, что где кончается применимость внешних математически наглядных схем, там кончается область точного знания. Где опыт поставит нас лицом к лицу перед непредвиденными проявлениями новых потенций внутренней реальности сущего, там мы натолкнемся на неизвестный X, о котором мы можем составлять только приблизительные и шаткие догадки.

Всем этим освещается очень важная сторона спиритуалистической философии в ее нормальной форме: неизбежно ей присущий *релятивизм*. По самому существу своих основоположений она не может иметь претензий на абсолютное знание вещей в себе в их полной внутренней истине. Для спиритуализма действительно адекватное познание мы можем иметь только о самих себе и своих сознательных внутренних переживаниях, а по отношению к остальному миру — лишь о самых общих свойствах, условиях и внутренних связях существующего. Все другие наши утверждения, выходящие за пределы этой довольно тесной области, необходимо носят лишь относительный характер. В этом смысле нашему познанию положены непереходимые границы. Мы их не сами себе предписали, для их установления не нужно особенно головоломных соображений, они даны нам самою природою, они диктуются нашим положением в мире и нашею чувственною организацией. Мы не только не можем понять и вообразить конкретных перипетий внутренней жизни и деятельности несходных с нами существ, для нас одинаково недоступно и то, под каким аспектом они воспринимают реальность других вещей. Мы навсегда привязаны к нашему человеческому аспекту окружающей нас природы, сотканному из наших ощущений и наших форм чувственности. Представим себе, что у нас как-нибудь состоялся обмен мыслей с духовным существом из высшего мира, которое в своих восприятиях свободно от условий пространства и времени, которое не имеет ни одного из наших ощущений и которое испытывает лишь такие впечатления, которых мы не зна-

ем: мы едва ли могли бы столковаться с ним о том, что происходит вокруг нас; мы могли бы с ним согласиться разве лишь в некоторых весьма общих суждениях логического, морального и религиозного порядка. Справедливость требует добавить, что мы очутились бы в еще худшем положении, если бы вступили в интимный обмен взглядов с тараканом или комаром: каких-нибудь логических, нравственных и религиозных идей в психике этих насекомых, вероятно, нет, между тем все основания заставляют думать, что их ощущения очень мало похожи на наши.

Принцип *релятивизма*, или принцип *относительности человеческого знания*, заставляет сторонника спиритуалистического миросозерцания занять примирительную позицию по отношению к другим формам монизма в философии. В свойствах нашей познавательной деятельности он находит для этих форм известное оправдание. Пускай материализм никуда не годен как метафизическая система, заявляющая притязание на исчерпывающее определение трансцендентной сущности всего реального, — это все-таки не мешает тому факту, что физико-механические схемы оказали огромные услуги в деле научного исследования природы и что применимость их есть даже неустранимое условие математической научности познания. Можно ли удивляться, что эти схемы дороги человечеству и что их значение иногда переоценивают и переносят их даже туда, где им нет никакого места? Точно так же трудно спорить против того, что агностический ноуменализм в своем чистом виде есть не объяснение, а сплошное отрицание наличной действительности, но это все-таки не препятствует тому, что некоторые основоположения ноуменализма, при надлежащем их смягчении, выражают важные истины: сюда прежде всего принадлежит свойственное ему противопоставление умопостигаемого чувственно данному и признание глубокой непостижимости внутреннего конкретного существа трансцендентных нам вещей. В самом деле, много ли мы знаем о внутреннем существе атомов, о внутреннем существе универсальных сил природы, о внутреннем существе Бога? В этом отношении смягченный ноуменализм и спиритуализм близко сходятся между собою. Недаром Кант совмещал в своем уме учение о ноуменах с убежденным спиритуализмом. Подобным же образом спиритуалистическая философия примирительно объединяет в себе, хотя и в различных отношениях, самые противоположные

гносеологические воззрения: в нем находят себе обоснование рационализм и эмпиризм, интуитивизм и отвлеченное умозрение, познаваемость трансцендентной реальности мира и феноменалистическое толкование внешней природы.

Надо обратить особенное внимание на неотделимость спиритуалистического мировоззрения от релятивистической оценки познания. Это редко замечают, но спиритуализм по всему существу своих основных взглядов должен отказаться от априористического построения всех перипетий мирового развития и от детального выведения индивидуальных форм жизни. Абсолютные метафизические системы с такими широкими задачами вырастают лишь на почве панлогизма и материализма. В этом отношении спиритуалистическая философия занимает очень скромное положение. Следует ли ее за это ценить низко? Я уже не говорю о том, что в данном случае достоинство философских систем измеряется не смелостью своих претензий, а качеством их осуществления. Но даже помимо этого, справедливо ли смотреть с пренебрежением на какое бы то ни было учение, которое действительно оправдывает реальность мира, нравственный смысл космической жизни, высшее назначение человека, наличность в нас творческих сил, позволяющих выполнять это назначение, и внутреннюю духовность бытия?

НЕОТЛОЖНЫЕ ЗАДАЧИ СОВРЕМЕННОЙ МЫСЛИ

I

Уже давно чувствовалось и многими было указано, что философская мысль в современной Европе переживает болезненный и длительный внутренний кризис и что она нуждается в коренном пересмотре своих общих проблем и в радикальной переоценке начал и понятий, от которых она отправляется в своих построениях. Однако до сих пор это сознавалось лишь как теоретическая потребность. Только в наши дни потребность в таком пересмотре и такой переоценке всех ценностей мысли и жизни превратилась в настоятельную, жгучую и неотложную необходимость. Чем бы ни кончилась переживаемая нами грозная и кровавая борьба народов, после ее завершения мы уже не будем смотреть на жизнь, на мир, на человеческую историю и на наше собственное будущее теми глазами, какими смотрели на них раньше. Каковы бы ни были внешние последствия великой войны, ее внутреннее и притом очень печальное значение уже успело раскрыться: она представляет великое крушение европейской культуры во всем том, что составляло, казалось, ее наиболее прочные и драгоценные приобретения и ценности; и, что еще изумительнее, это крушение последовало прежде всего среди тех народов, которые в служении культуре видели весь смысл своего существования. Кровожадное одичание, варварское зверство, сознательная бесчестность и беспощадность в выборе средств истребления, грубое попрание всех принципов человечности и права, — вот те новости, которые принесла растерявшемуся человечеству внезапно грянувшая всемирная война.

Неизбежным результатом такой войны должно явиться полное изменение самочувствия в современном человеке. Ведь мы серьезно думали, что стоим у светлого завершения

исторического процесса, что его страдная пора уже миновала и ее кровавый трагизм рассеялся, — что осталось сделать немного шагов — и водворится лучезарное и непоколебимое царство правды, разума, свободы, мира и безмятежного всечеловеческого счастья. Можно ли так смотреть сейчас? Готово ли человечество к земному раю и что ему для этого дала современная культура? Я не хочу впадать в преувеличенный пессимизм. Ведь и современная война, как все человеческое, имеет два лица и два аспекта. Если в ней с небывалой интенсивностью сказалась человеческая злоба, циническая жадность, бессердечная жестокость, то, с другой стороны, она наполнила мир такими светлыми подвигами самоотвержения, скромного самопожертвования, великодушного мужества, которые тоже, казалось, отошли в далекое прошлое и среди нас уже стали невозможны. Но вот что важно и интересно: где чаще встречаются примеры такого высшего и человечного героизма — среди признанных носителей современной европейской культуры или среди тех наций, которые не заявляли или даже вовсе и не имели поводов заявлять какие-нибудь претензии на культурное руководительство остальным человечеством? Конечно, сейчас судить трудно; но все же представляется, что когда и кончится война и когда мы полнее ознакомимся с отдельными фактами, не поколеблется тот общий вывод, который мучительно продиктован человечеству ходом событий за последние годы: самый культурный народ на земле, по его собственной самооценке, и, во всяком случае, один из наиболее культурных и с точки зрения совершенно объективной исторической оценки, сумел сочетать несомненные проявления фанатического самопожертвования и беспощадного патриотизма с самой высокой ступенью бесстыдства, низости и бесчеловечной жестокости как в приемах ведения военных действий, так и в своей внешней политике. Патриотический фанатизм не есть что-нибудь новое в людях, — это одно из самых элементарных и прочных наследий прошлой истории. Но явное и сознательное отречение от всего, чем христианство в течение многих веков старалось смягчить дикое варварство первобытной войны, — отречение во имя тупого и практически бессмысленного принципа: война — так война! — есть в современном человечестве нечто в самом деле новое и совсем неожиданное. Раньше этот принцип, конечно, неоднократно высказывался и проводился в жизнь

отдельными лицами, выражая их индивидуальное кровожадное настроение; но он в первый раз превратился в непоколебимое убеждение огромной нации, украшенной всеми преимуществами умственного образования и материальной культурности. Это действительно есть историческая *новость*, притом богатая самыми скорбными последствиями для будущего: она воочию, с неотразимою ясностью показывает, как легко смывается с современных людей поверхностный налет высших требований человеколюбия и гуманности, которые казались таким устойчивым приобретением современного сознания. Показывает она, пожалуй, и нечто худшее: что этого налета и теперь уже нет, или его почти нет, если с ним так легко распрощался громадный, очень просвещенный народ с колоссальным и христианским историческим прошлым, когда он, ничем не понуждаемый, свободно вступал на избранный им катастрофический путь. Это очень грозный урок истории и очень грозное предостережение.

Этим прежде всего в корне колеблется взгляд, который пользовался большой популярностью: что об основах высших гуманных требований нам можно теперь уже не заботиться, что они обратились во вторую натуру современного человека или готовы в нее обратиться, что он с ними рождается, в них воспитывается и с ними неизбежно считается, как бы при этом он ни думал, к чему бы ни стремился и во что бы ни верил. Если бы это в самом деле было так, если бы люди уже органически достигли высшего морального уровня, наше будущее, разумеется, было бы прочно обеспечено. Чего бы не достигло такое *органически доброе* человечество при его современном огромном могуществе над природой, при колоссальном и непрерывном росте современной техники, при все более ослепительных новых открытиях современной науки? Но допустим только, что такой органической добродетели в человечестве пока еще нет — а может быть, ее и никогда не будет, — что в человеке по-прежнему сталкиваются и борются противоположные силы и стремления, каждое из которых, всецело овладев его волею, приобретает в нем настоящую внутреннюю безмерность, и что такое одоление стремлениями не само собою совершается, а зависит от самого человека и прежде всего от того, чего он вообще ищет в жизни и как понимает жизнь, — и тогда картина будущего неизбежно становится загадочною и даже жуткою. Ведь тогда в будущем открыты

всякие возможности; тогда все будет зависеть от того, какими будут люди и какими будут народы. Предположим, что бесчеловечие, злоба, жестокость, грубость, моральная беспринципность не только не уменьшатся, но разрастутся, — в какое страшное орудие взаимного истребления и уничтожения всего лучшего, что создали люди раньше, обратятся чудеса будущей техники и открытия будущей науки?

Между тем какое основание думать, что в идущих за нами поколениях непременно победит добро? Конечно, терять надежды никогда не следует, но все же нельзя закрывать глаза и на то, что современность в этом случае скорее дает противопоказание. Несмотря на могучий рост техники, науки и просвещения за последние 40-50 лет, нравственный уровень человечества едва ли поднялся против прежнего, скорее, он резко упал. Постепенное огрубение и в области мысли, и в области чувств, и в области жизненных идеалов облекалось в самые разнообразные формы и замечалось уже давно. Но обо всем этом еще можно было спорить. Великий опыт разразившейся войны с ее беспросветным кровавым кошмаром едва ли оставляет место для каких-нибудь сомнений. Я говорю здесь не только о лютом патриотизме германцев; ведь, с другой стороны, когда, напр., была возможна такая безумная вакханалия обмана, грабежа и всяческого предательства, какая происходит кругом нас?

И отдельные люди, и целые народы живут и действуют сообразно с тем, как они думают, во что верят и к чему стремятся. Этим, по крайней мере, определяется самое основное в их жизни и деятельности, этим диктуется общий смысл их существования и коренной тон их внутреннего самочувствия. Об этих истинах часто и охотно забывали, но о них с убедительной наглядностью напомнили переживаемые нами кровавые испытания. Нет культуры *самой в себе*, которая делала бы святым всякое зло, совершаемое во имя ее, и нет отвлеченных *ценностей в себе*, которые замкнуты в каком-то потустороннем мире абстрактных возможностей, которые никак не соприкасаются и не имеют ничего общего с реальным смыслом мира и жизни и которые, с другой стороны, нисколько не зависят от исканий человеческой мысли и настроений человеческой воли. Это не реальности, это даже не идеи, — это словесные знамена и лозунги, которыми потерявший все дей-

ствительные духовные ценности человек ублажает себя в своем культурном самодовольстве, полагая, что в них он имеет нечто неизмеримо более возвышенное, утонченно трансцендентальное, а главное, критически научное, нежели в отжитых и наивных представлениях о Боге, о грехе и правде, о любви как истинном двигателе всего живого и о бесконечной ценности человеческой души. Немецкие словесные изобретения и словесные знамена последних десятилетий могли вносить маленькое украшение в будничную регулярную жизнь, особенно когда об этой жизни были уверены, что она идет настоящим и нормальным ходом и отвечает самым изысканным требованиям идеальной оценки. Но что с ними делать в эпоху катастрофическую, когда все признанные оценки поколебались и когда перед потрясенным человечеством неотступно стали вопросы о наиболее существенных для него реальностях: о его собственном будущем, о действительном смысле человеческой истории, о реальном смысле человеческого существования вообще, а через это и о коренных и действительных двигателях мировой жизни? Чему здесь поможет самая утонченная схоластика громких, но туманных слов?

Сейчас указанные вопросы всегда беспокоили мысль человека — все религиозные и философские системы выросли из их посильного решения. Однако далеко не всегда в равной степени чувствуется их серьезность. И отдельные люди, и целые эпохи иногда от них упорно отворачиваются. В истории человеческой мысли и человеческих настроений замечается огромное колебание в подъеме и падении жизненного значения этих вековечных проблем. Когда это значение падает, люди охотно отмахиваются от них, убежденно утверждают, что их нельзя решить (обыкновенно и философы в подобные исторические периоды доказывают то же самое), — в действительности их и не хотят решать. И причина тому простая: на самом деле они уже оказываются решенными, только в узком и поверхностном масштабе. В этом случае страшно много зависит от настроения. Представим себе человека счастливого, который доволен и собой и другими, который одинаково уверен и в прошлом, и в будущем, который непоколебимо убежден, что он и до сих пор все делал как надо, и в будущем все будет делать как надо, и что выйдет из этого опять-таки все как надо. Разве его жизнь не получает для него полный и законченный смысл? И зачем ему еще спрашивать о ка-

ком-то высшем, вековечном смысле жизни? Зачем ему вопросы о Боге, о душе, о свободе или несвободе воли, о конечной цели существования, — ведь они и трудны, и непонятны, и мучительны, если ими серьезно увлечься, а главное, они такому человеку вовсе не нужны, они только могут помешать ему бороться за счастье, действовать, упиваться красотой жизни. И ведь так могут чувствовать себя не только отдельные лица; бывают периоды, когда так чувствуют себя огромные общества. И, что особенно важно, в значительной мере так чувствовало себя все европейское человечество последних столетий. Само собой понятно, что в такой субъективной игре самочувствий и самооценок возможны всякие вариации: можно, например, быть очень недовольным своим прошлым, но зато тем крепче верить в ближайшее будущее и в свое могущество над ним. Существенно то, что в изображаемых случаях смысл жизни полагается в близком, всегда доступном, эмпирически наличном или готовом получить наличность.

Но вообразим того же счастливого человека, о котором мы сейчас говорили, переживающим полное разочарование и трагическое крушение всех своих надежд. Будущее непоправимо обмануло все его ожидания, он серьезно изверился и в своем прошлом. Его ближние оказались мелкими и злыми негодяями, да и в самом себе он испуганно заметил явные черты некрасивого негодяйства. Ведь это довольно обычная житейская история. Что произойдет с внутренним миром такого человека? Что ему делать и как ему жить в обступившем его непробудном мраке? Неужели в этом одном весь смысл его жизни, да и какой же это смысл? Или есть в жизни и еще что-то, о чем он не думал, чего он не знал, и это что-то и есть единственно настоящее в ней? Очевидно, такому человеку только два выхода: или полное падение духа, отчаяние, быть может самоубийство, — или он должен стать другим и взглянуть на мир совсем другими глазами. Так бывает с отдельными людьми. Но не стоит ли иногда подобная альтернатива и пред целыми народами, эпохами, быть может, человечеством?

Одною из наиболее характерных особенностей современного европейского миросозерцания является его *геоцентризм* — не в астрономическом смысле признания Земли за реальный центр механизма вселенной, а в моральном смысле сосредоточения всех человеческих целей на интересах и условиях земного существования. Задачи человека

развитого и научно образованного все на земле. Только эмпирически наглядное, чувственно данное нам понятно, только с этим мы и должны считаться в наших действиях и наших планах. Начало бытия и его высшая цель — то, откуда все пошло и к чему оно идет, — нам недоступны, и нечего об этом думать. Истинная суть и настоящая реальность вещей *трансцендентны* для нашего понимания, будем же искать удовлетворения на их феноменальной поверхности. Таковы почти общепринятые догматы современных мыслящих людей, хотя формулы, в которых выражаются эти догматы, очень различаются между собой. Такие взгляды возникли не случайно, с основанием можно доказывать, что они явились необходимым, а во многих отношениях и плодотворным продуктом предшествующих исторических условий, — но в настоящее время нас интересует не их историческая необходимость, а их ценность по существу. В такой принципиальной оценке предпосылок *геоцентризма* в морали теперь более настоятельная нужда, чем когда-нибудь. Дело в том, что в теснейшей связи с новыми моральными течениями последовало страшное падение христианского нравственного идеала и вообще серьезного сознания обязательности высших гуманных требований. Это едва ли должно казаться странным: как говорить об абсолютном долге, который мы обязаны выполнить, как бы ни протестовали против его требований наши наклонности и вкусы, когда в жизни ничего абсолютного нет и когда ничего абсолютного мы никогда понять не можем? И если даже по каким-нибудь соображениям мы понятие абсолютного долга сохраним, почему наша абсолютно обязательная нравственная деятельность должна непременно подчиняться христианским заповедям всечеловеческой любви и бесконечной ценности человеческой души, а также уверениям гуманитарной этики, что человек всегда есть цель в себе и поэтому никогда не может быть обращаем только в средство? Что мы знаем о душе и почему мы во всех других людях должны видеть равноправные *цели в себе*, когда они принадлежат к различным народностям, разным общественном классам, разным государствам? Неужели даже и на земле нет ничего дороже и выше ничтожной и случайной человеческой индивидуальности? Эти недоумения вполне естественны, и в то же время совершенно ясно, что их нельзя разрешить на почве только моральных соображений: они продиктованы целым

миросозерцанием, — у них совершенно определенная теоретическая основа. Поэтому действительную оценку современных моральных критериев можно получить лишь в результате коренного пересмотра основных предположений господствующего научно-философского миросозерцания.

II

Современное философское мировоззрение почерпает свое содержание из двух главных источников: из положительных наук (по преимуществу физических) и из современных гносеологических теорий. Из науки оно берет ее обобщения, выводы, гипотезы, допущения, даже методологические фикции[1]. Из гносеологических теорий (все равно, позитивного или неокантианского типа) оно обосновывает и оправдывает убеждение, что только в науке, и прежде всего в естествознании, содержится теоретическая истина. Мы должны признавать только природу и ее законы, процессы и силы, которые установила и изучила опытная наука. Все другое должно быть отвергнуто просто потому, что оно *ненаучно*. Нам не возбраняется, если угодно, мечтать и грезить о разных возвышенных предметах за пределами чувственно наблюдаемого мира, а пожалуй, и субъективно верить в них. Но если мы люди просвещенные, мы обязаны твердо помнить, что это лишь наши грезы и мечты, и никак не делать из них общеобязательных истин.

По этому поводу у представителей современных философских взглядов вообще нельзя не отметить своеобразного отношения к умозрительно-философским и религиозным идеям. Обыкновенно их не отрицают категорически — это даже считается признаком дурного тона и некоторой философской наивности, — в них даже дозволяется немножко про себя верить. Но к ним запрещается относиться как к серьезным проблемам мысли и объективного понимания. В этом смысле к ним очень широко применяется *запретительная система*. Эти проблемы не научны, а философия должна прежде всего быть научной. Может быть, и есть Бог — кто это знает? — но мы должны толковать

[1] См. об этом мою статью «Научное мировоззрение и философия» (Вопросы философии и психологии, кн. 69).

вселенную так, как будто бы Его не было. Может быть, и есть душа, но мы все-таки обязаны объяснять душевную жизнь так, как будто бы не было никакой души. Иначе требования научности будут нарушены. Такое отобрание у религиозных и умозрительных идей объективного значения проводится с особой последовательностью у популярных представителей современной немецкой философии. А между тем именно в Германии, гораздо больше, чем во всех других странах Европы, философия стоит во главе национальной культуры.

Коренной недостаток современного научно-философского миросозерцания состоит в его всеохватывающем и сплошном *гипотетизме*. Оно все сплетается из гипотез, притом взятых в таком широком масштабе и размахе, что едва ли может быть когда-нибудь речь об их исчерпывающем и действительном доказательстве в этом их виде. Это одинаково относится и к тому, что современное мировоззрение заимствует из науки, и к тому, что оно извлекает из философско-гносеологических теорий. Что касается положений научного характера, то даже самые прочные обобщения физики, будучи перенесены в философское миропонимание в образе универсальных и абсолютных онтологических истин, распространяющихся на все реальное, приобретают догматический, шаткий и крайне сомнительный вид. Возьмем хотя бы основоположные физические законы о сохранении вещества и энергии. Почему, например, физик уверен в законе сохранения вещества? Просто потому, что он знает, что в пределах его исследований этот закон практически вполне достаточен: насколько об этом позволяют судить наши измерения и наблюдения, все в окружающей нас природе происходит так, как будто бы вещество всегда сохранялось. Иначе сказать, для физика принцип сохранения вещества есть пригодное и целесообразное руководящее правило при исследовании явлений природы. Но ведь это и все, что он может сказать в границах своей компетенции. Какими средствами, в самом деле, он мог бы доказать, что ни один атом на свете, во всей бесконечности вселенной в пространстве, во всем ее бесконечном прошлом и бесконечном будущем, нигде и никогда не исчезал и не исчезнет, не возникал и не возникнет? Этих бесконечностей опыт не вмещает и судить о

них не может. И не придется ли те же самые соображения повторить и о законе сохранения энергии, даже с еще большим основанием [1]. А между тем, чтобы войти в законченное миропонимание в качестве первоисходных и универсальных положений, эти законы не должны ли потерять свой скромный научный облик и превратиться в абсолютные догматы без всякого логического права на то, потому что внесены они в философское миросозерцание только под видом данных науки?

Огромное большинство распространенных теперь гносеологических теорий отличаются никак не менее гипотетическим характером. Это особенно резко сказывается на гносеологических построениях кантианского типа. Уже собственная теория познания Канта, при внимательном анализе ее составных элементов, представляет *вдвойне гипотетическую* систему: она исходит из гипотетического факта и объясняет его из чрезвычайно смелого, но совершенно гипотетического толкования природы разума. В самом деле, Кант заранее предполагает, что и математика, и даже естествознание в своей основоположной части слагаются из абсолютно всеобщих и необходимых истин, имеющих притом чисто *синтетический* смысл, т.е. не дающих логической (аналитической) очевидности в связи входящих в них понятий. Строго говоря, оба эти предположения — и об универсальной всеобщности и необходимости физико-математических истин, и об их чисто синтетическом характере — у Канта доказаны не были. Между тем едва ли он был прав, когда совсем оставил без критического рассмотрения возможность приписывать даже истинам математики (не говоря уже о физике) лишь приблизительную или даже иллюзорную универсальность, как это делали впоследствии некоторые защитники индуктивного происхождения математических истин. С другой стороны, Кантовы доказательства чисто синтетического характера положений математики (хотя не физики) очень тусклы и неубедительны. В результате существование единого, универсального, необходимого и притом строго синтетического знания у Канта является только *допущенным*, а не *установленным* с достоверностью фактом. И вот, чтобы сделать

---

[1] Там же. Ср. «философские характеристики и речи», стр. 109, и «Совр. знач. фил. идей князя С.Н. Трубецкого» (Вопросы фил. и псих., кн. 131, стр. 27).

мыслимым этот гипотетический факт, Кант строит свою грандиозную гипотезу трансцендентальных форм нашего сознания, по которой наш познающий дух есть единственный законодатель известной нам природы, которая есть только его произведение. «Критика чистого разума» Канта, в основном своем замысле, есть попытка создать такую гипотезу разума, при которой за научным знанием сохранилась бы его всеобщность и несомненность, но которая в то же время раз навсегда сдержала бы нашу мысль от стремлений в опасную область метафизических вопросов. Философия Канта есть в гораздо большей степени гипотетическое построение, чем это принято думать.

Дело, конечно, не улучшилось, а только ухудшилось, когда кантианцы новейшего времени, в стремлении к освобождению гносеологии от всяких фактических допущений и к ее сближению с онтологией ради оправдания абсолютной ценности современной науки, захотели совсем разорвать всякие связи у гносеологии с человеческой психологией и построить теорию *нечеловеческого* знания и *нечеловеческой* мысли, хотя все же всецело рассчитанную на оправдание *человеческой* науки. Борьба с *психологизмом* представляет один из самых печальных и тусклых эпизодов в темных метаниях новейшей философской мысли в Германии. В этой борьбе преследуется явно неисполнимая задача: гносеология, как решение вопроса о природе и границах знания, конечно, может иметь дело лишь с *нашим* знанием, а не с непостижимым для нас Божественным знанием и не с недоступным для нас знанием высших духов сверхчувственного мира. А это значит, что возможная для нас гносеология неизбежно вынуждена отправляться от наличного факта нашего ума и его свойств. С одним только можно с полным основанием согласиться: раз гносеология (или теория познания) есть наука предварительная, обосновывающая и оправдывающая возможность отдельных научных дисциплин, она не должна впадать в логический круг и предполагать эти дисциплины заранее оправданными и данными. Поэтому она не должна вносить в свое содержание никаких *гипотез* — все равно, метафизико-онтологического или специально научного характера, — не должна она в себя вносить и никаких частных эмпирических обобщений, хотя бы они заимствовались из современной психологии. Она может только исходить от наличного *факта нашего* ума и *нашей* мысли — в том, что он имеет

самого несомненного, самого очевидного и аналитически необходимого в любом проявлении умственной деятельности. Чем более ограничивает себя гносеолог в этом направлении, тем более он остается верен своей коренной задаче. Однако на этот путь всего труднее вступить гносеологам, которые, принципиально отрываясь от всякого данного факта, сразу хватаются за беспочвенные и неподготовленные онтологические гипотезы, при этом довольно непоследовательно все-таки вводя в свои рассуждения одну явно предвзятую, для исходного пункта гносеологического построения, данность: абсолютную ценность и объективную значимость основных приобретений и методов современной науки. Понятно, что при таких условиях «критическая» по своему имени философия превращается в неисцелимый догматизм и в бесплодную схоластику, которая громоздит гипотезы на гипотезы в тщетной надежде, что они как-нибудь подопрут друг друга.

Гораздо более простое, но не менее гипотетическое построение представляет эмпирическая гносеология позитивной школы: в противоположность антипсихологистическим тенденциям современных критицистов, она всецело погружена в односторонний и предвзятый психологизм. Превращая все познавательные процессы в физиологическую игру неуловимых идейных ассоциаций, а все объективные принципы мысли сводя к обобщениям чувственного опыта, она не выходит из пределов весьма рискованных гипотез, которые при этом едва ли способны дать прочную руководящую нить для действительного оправдания какого бы то ни было знания и какой бы то ни было науки.

Во всепроникающем гипотетизме предпосылок современного научно-философского миросозерцания заключается весьма серьезный суд над ним. Гипотезы — всегда гипотезы; они помогают нам ориентироваться в проблемах, но, пока они остаются только гипотезами, они ничего не решают. Тем более сомнительным оказывается их употребление, когда специальные допущения отдельных наук обращают в основоположные начала законченного миропонимания и через это приписывают им абсолютное *онтологическое* значение. Одинаково неправомерным представляется отожествление границ всякого знания и всякого понимания с границами опытной науки, которое только и позволяет делать из содержания опытной науки единственное содержание нормального философского мировоззре-

ния. На самом деле опытное знание и философия имеют совсем разные предметы или, по крайней мере, исследуют совершенно различные стороны действительности. Опытное знание, по самому своему понятию, вырастает из наблюдений или чувственного восприятия явлений, и задача его состоит в установлении единообразий в порядке и связях чувственных явлений между собою; другими словами, опытная наука изучает реальность, как она дана нашему чувственному восприятию, т.е. *реальность для нас*. Напротив, философия, через умозрительную оценку различных возможностей и вероятностей, пытается определить реальность, как она есть, в ее действительных признаках и свойствах, независимо от субъективных условий нашего чувственного восприятия и конечного сознания. Говоря общее, умозрительная или метафизическая философия стремится уяснить вопрос о бытии *вне* сознания и *независимом* от него, иначе — о бытии, *трансцендентном* сознанию, тогда как опытное знание, по всей своей природе, имеет дело только с *имманентным* сознанию и поэтому может решать вопрос только о нем[1].

Можно ли ради этого второго вопроса совсем запретить и уничтожить первый? Казалось бы, лишь при одном условии. Тогда надо просто совсем отвергнуть все трансцендентное сознанию и объявить за единственную действительность мир нами воспринимаемых чувственных явлений, во всей его имманентности нашему сознанию и неотделимости от него; лишь тогда только философия с спокойной совестью может слиться с наукою и провозгласить научную истину за полноту всякой возможной истины. Именно этот путь обыкновенно избирают философы последнего времени, особенно в Германии. Однако этот путь оказывается гораздо легче и лучше на словах, чем на деле. Как мне уже не раз приходилось указывать[2], так называемая имманентная философия только благодаря туманной терминологии и шаткой неопределенности формул скрывает свои удивительно отважные позаимствования из ею оспариваемой области трансцендентных допущений и со-

---

[1] См. «Положительные задачи философии», ч. I, изд. 2 (особенно первую главу), «Типические системы философии» (Вопросы фил. и психол., кн. 83, стр. 290-292), «Спиритуализм как монистическая система философии» (Вопросы фил. и псих., кн. 115).

[2] См. в особенности «Настоящее и будущее философии» («Философские характеристики и речи», стр. 94-105).

храняет тусклую видимость довольно стройного миросозерцания. И причина этому понятна: чисто имманентная точка зрения на познание логически неотделима от *солипсизма*, т.е. признания, что весь мир, со всеми наполняющими его вещами и существами, есть только наше единоличное представление. Ведь каждому из нас имманентно только наше собственное сознание и его содержание; напротив, сознание других людей для нас *трансцендентно* самым несомненным образом: мы не видим и не воспринимаем прямо ни чужих мыслей, ни чужих желаний, ни чужих чувств, мы только можем о них догадываться по чужим словам и чужим поступкам; о чужой душевной жизни мы можем лишь строить разные предположения, но она закрыта для нас в своей внутренней действительности. Поэтому, чтобы на деле возвыситься над всем трансцендентным, нужно признать, что все существующее соткано из моих собственных субъективных переживаний и кроме них ничего нет: мир лишь мое сновидение, и это одинаково относится и к видимым мною материальным предметам, и к окружающим меня людям, — все они только представляются мною, но они абсолютно ничто вне моих представлений. У этого взгляда нельзя отнять ни цельности, ни законченности, — отчего же его совсем нельзя усвоить серьезно? Причина этого прежде всего в том, что для этого надо отказаться от всех логических точек зрения и всех логических законов. Как думать, что на свете существует только то, что я сознаю, и именно так, как я его сознаю, когда при этом я самым очевидным образом сознаю, что *не я* вызвал видимые мною вещи, иногда очень для меня противные, и что они *принудительно* стоят предо мною? Как думать, что выслушиваемые мною или прочитываемые чужие мысли суть *мои* мысли, порождены *моим* сознанием, — когда я с абсолютною уверенностью знаю, что они вовсе не мои, что я их никогда не придумывал, что они мне не только *чужды*, но могут и удивлять меня и даже очень возмущать? Сказать ли, что они все-таки вызываются какою-то скрытою и непонятною организацией моего сознания? Но эта скрытая организация не будет ли для моего сознания, как оно во мне дано, чем-то опять трансцендентным и даже непостижимым? Что же получилось? Пытаясь спастись от всего трансцендентного, мы ухватились за новое трансцендентное.

Все это может иметь только один смысл: без трансцен-

дентных допущений обойтись нельзя. Ими полны наши суждения, потому что все наши мысли обращены на что-нибудь им данное, на какую-нибудь реальность, хотя бы даже на собственную реальность мысли, поскольку она проявилась раньше. Полна трансцендентных допущений и опытная наука. Широко пользуясь в этом помощью философии, она своим чувственным наблюдениям дает сверхчувственное и сверхопытное толкование. Во что бы, в самом деле, обратилась наука, а тем более научное миросозерцание, если б из них совсем извлечь понятия о данных раньше всякого опыта и даже раньше возникновения сознания о пространстве, времени, движении, энергии, законах природы и т.д.? [1]

Мы тогда только можем понять свой внутренний опыт, когда предположим его реальные условия и его логические дополнения за его пределами. Таким наиболее необходимым дополнением нашего собственного опыта является предположение *чужого сознания* или существования других, подобных нам одушевленных существ вне нас. Существование чужого сознания не только допускает строгое логическое доказательство, своею бесспорностью напоминающее доказательства математики [2], — оно в известных отношениях испытывается как своеобразная непосредственная, хотя все же косвенная очевидность: ведь о большинстве наших понятий, мыслей и знаний мы совершенно ясно и прямо сознаем, что они чужие, что не мы сами их приобрели и создали, а что, напротив, они нам внушены, положим, обращенными к нам чужими словами и что это нам внушенное и пассивно нами воспринятое есть именно независимая от нас мысль, а не превращено в мысль нашим субъективным произволом. Этого непосредственного усмотрения не искоренят никакие ухищренные гипотезы. А между тем раз мы признаем реальность чужого сознания, мы уже не можем этим одним ограничиться, и пред нами с совершенной неизбежностью подымается целый ряд новых *трансцендентных* вопросов: отчего сознающие существа действуют друг на друга и вызывают друг в друге различные мысли и настроения? Какая сила их связывает между собой? Отчего они воспринимают один и тот же мир, хотя

---

[1] См. «Научное мировоззрение и философия».

[2] См. мою статью: Новый психологический закон г.Введенского (Вопр. фил. и псих., кн. 19).

каждое по-своему и в своей индивидуальной транскрипции? И какова природа этого общего для них мира?

Все это проблемы по самой своей сущности трансцендентные и, стало быть, умозрительные, потому что *действительный* опыт всегда протекает в каком-нибудь единичном индивидуальном сознании и, следовательно, *имманентен* ему. Что же? Неужели от решения всех этих трансцендентных и умозрительных проблем, начиная от проблемы чужого сознания, мы должны навсегда отказаться? Неужели по отношению к этим вопросам нельзя даже установить никаких *возможных* ответов? А если в этой области дозволительно допустить разные возможности, почему должна быть совсем исключена оценка различных степеней вероятности в этих возможностях? Неужели у этих возможностей нет никаких теоретических преимуществ одних пред другими?

Логическая трагедия современной мысли заключается в исторически назревшей необходимости окончательно отказаться от всех попыток проникнуть в сферу трансцендентного. Чем вызвана эта необходимость? Мне кажется, она представляет неизбежное следствие философского крушения натурализма, в котором, однако, по-прежнему продолжают видеть единственно допустимую истину при условиях современной культуры. Вообще в истории всего умственного движения нового времени наблюдается постоянное взаимодействие философии и науки: наука почерпала свои общие гипотезы из распространенных философских теорий, в свою очередь философия с особенным вниманием останавливалась на вопросах, которые занимали науку, обобщала их принципиальные решения и тем давала руководящую нить научным исследованиям. В результате получилось миросозерцание, в значительной своей доле основанное на превращении принципов и выводов физических наук в основоположные истины и определяющие условия всякого бытия вообще. Физика подменила метафизику. Но рано или поздно не могла не обнаружиться коренная несостоятельность такой замены, и, действительно, натуралистическое мировоззрение, мечтавшее вместить в себе всю доступную человеку истину, постепенно теряет свои умозрительные основания: уже к концу XVII века сокрушился картезианский дуализм; в XVIII веке, благодаря критическим работам Берклея, а еще более Канта, потерпел логическое крушение материализм; наконец,

в XIX столетии саморазложение немецкого идеализма показало невозможность облечь натурализм в форму панлогистического пантеизма. В конце концов натурализму пришлось отступить туда, откуда он вышел, — в область физических гипотез и прикрыться авторитетом положительной науки и чистого, от всяких метафизических допущений свободного опыта. Однако такой опыт не мог ему дать именно того, что его делает миросозерцанием: оправдания абсолютных притязаний физических гипотез на роль универсальных онтологических истин. Чистый опыт, оторванный от всяких умозрительных толкований и дополнений, превращается в хаотический поток субъективных переживаний, который весь замкнут в нашем сознании и в котором нет ничего абсолютного и универсального.

Существует ли какой-нибудь выход из этого положения? Одно можно сказать с уверенностью: он не может состоять в частных поправках к предпосылкам натуралистической философии; тут дело не в каких-нибудь частностях, а в принципиальных и неисправимых внутренних противоречиях, которые коренятся в самых основах натуралистического мировоззрения. Поэтому чтобы от них освободиться, надо отказаться от него самого. И когда мы это сделаем, нам останется, как единственный выход, тот взгляд на вещи, в борьбе с которым натурализм почерпал свою власть над умами и который хотя и кажется нередко отжитым и брошенным, тем не менее сохраняет неотразимую убедительность для всякой живой души. Я разумею духовное понимание мира. Ведь если натурализм терпит тем более решительное логическое крушение, чем последовательнее мы проведем его начала, то просвет остается лишь в сторону духовного мировоззрения: лишь на его почве во все времена вырастали законченные и логически стройные и прочные системы философского и религиозного характера, и только оно служило неиссякаемым источником идеальных требований высшей морали, столь потрясенной успехами натурализма. А через это пред нами поднимаются вопросы: что такое духовное, или спиритуалистическое, воззрение на действительность, какие предпосылки в нем подразумеваются и какие следствия из него с необходимостью вытекают? Точно ли несостоятельность спиритуализма обнаружена и доказана или в подобных приговорах мы имеем суд предвзятый и логически необоснованный? Это вопросы колоссальной важности. Ведь если все ска-

занное раньше верно, мы поставлены пред дилеммой: или истина в спиритуализме, или ее нет нигде.

III

Как мы уже видели, наша мысль в своем стремлении понять существующее не может обойтись без трансцендентных допущений. И эти допущения необходимы прежде всего для того, чтобы объяснить наличную данность нашего субъективного опыта, т.е. нашего собственного сознания, нашего духа, с имманентно присущим ему содержанием. Допущенное нами *трансцендентное* должно представлять понятную нам основу, или причину, или совокупность предваряющих и определяющих условий того, что непосредственно переживается в нашем сознании. В каких же общих терминах мы вынуждены мыслить трансцендентное ввиду такой задачи и в каком направлении его искать? Ясно, что тут для нас открыты две возможности: во-первых, такое обосновывающее нашу субъективную действительность трансцендентное мы можем представить себе как нечто совершенно противоположное этой действительности, или как полное отрицание и отсутствие всего, что происходит в нашем сознающем духе и составляет его свойства и непосредственно данную жизнь. Такое предположение в свою очередь распадается на два вида: 1) можно понять трансцендентное нашему сознанию бытие как абсолютную противоположность нашему духу и его жизни в всех отношениях, как всецелое отрицание всего нам известного и всех мыслимых для нас логических категорий; с этой точки зрения в трансцендентной основе нашего субъективного опыта нет ни пространства, ни времени, ни единства, ни множества, ни конечности, ни бесконечности, ни причинности, ни субстанциальности; таков взгляд *абсолютного агностицизма*; 2) можно пытаться дать и более конкретную видимость этому противоположному нашей психической жизни трансцендентному: можно, взяв некоторые элементы во внутреннем потоке нашего сознания, служащие для нас выражением воздействий окружающего мира, — главным образом, наши внешние ощущения и чувственные восприятия, — совсем оторвать их от психического целого, к которому они принадлежат, и слить их в образ абсолютно бессознательной, *в себе внешней* материи,

в которой нет ничего, кроме механических и геометрических свойств — непроницаемости, движения, протяженности, величины, формы и т.д. Таково воззрение *материализма*. В обоих сейчас рассмотренных видах трансцендентное бытие понимается как абсолютно *недуховное* в себе.

Но есть и другая возможность: не делая никаких предвзятых предположений о непроходимой пропасти между нашим сознанием и трансцендентным ему бытием, мыслить и понять трансцендентную основу субъективной жизни нашего духа в духовных терминах и по духовным аналогиям. Тогда получится следующая общая концепция. Вся действительность — и в нас, и вне нас — в своем внутреннем существе духовна; во всех явлениях кругом нас реализуются духовные, идеальные силы, они только закрыты от нас формами нашего внешнего чувственного восприятия их; напротив, в нашей душе, в непосредственных переживаниях и актах нашего внутреннего *Я*, в его свойствах и определениях нам открывается *настоящая* реальность, уже ничем не прикрытая. И то, что в этой реальности есть основного и от нее неотделимого ни при каких условиях, то должно быть основным и во всякой другой реальности, если только в мире есть внутреннее единство и если он не слагается из элементов, друг друга отрицающих, ничем не соприкасающихся между собою, по всему своему существу навсегда оторванных друг от друга. Таков коренной взгляд *спиритуалистического*, или *духовного*, понимания мира[1].

Где же искать истины — в агностицизме, в материализме или в духовном миропонимании? Совершенно ясно, в чем неисправимый недостаток двух первых из поименованных учений: он именно в том, что в них наличное бытие сознания объясняется и обосновывается из простого отрицания сознания. В таком предприятии заключается явная логическая несообразность: как голое отрицание факта обратить в его объяснение и даже в его достаточное основание? Это получает особенно бесспорный вид на предпосылках чистого агностицизма: как может быть причиной нашего опыта то, что, по предположению, ничему не может быть причиной? Как оно даст нашему сознанию внутреннее единство при множественности переживаемых со-

[1] О смешанных типах миропонимания, возникающих из различного сочетания и слияния сейчас указанных, и об их умозрительном значении см. мою статью «Спиритуализм как монистическая система философии» (Вопросы филос. и псих., 1912 г., кн.5).

стояний, когда ему одинаково чужды и множественность, и единство? Как оно вообще может дать понятное объяснение непосредственному составу нашего опыта — а ведь в этом окончательная задача всех трансцендентных предположений, — когда оно само не только совсем непонятно, но преднамеренно создано из сплошных отрицаний всего понятного? Никак не в лучшем положении по отношению к рассматриваемой задаче находится материализм. Если изначальная и настоящая действительность в мире принадлежит только бессознательному веществу с протяженностью, непроницаемостью, инерцией и подвижностью как его исчерпывающими свойствами, то откуда где бы то ни было возьмется сознание? Ведь совершенно очевидно, что в таком веществе, кроме бессознательных движений бессознательных частиц, ничего быть не может. И какие бы мы геометрические формы для таких движений ни придумывали, одинаково не будет никакого смысла утверждать о них, что они равняются или тожественны хотя бы самым элементарным ощущениям в их *субъективном* содержании: движение и ощущение, как субъективно наличный факт сознания, все же останутся различными вещами, не имеющими ничего общего между собой. При материалистическом понятии о веществе не может быть никакой речи ни о тожестве физического с психическим, ни о превращении одного в другое, ни о какой-либо иной причинной связи между ними. Тут даже нет никакой *мировой загадки*, тут просто полная невозможность возникнуть чему-нибудь психическому среди такой физической природы. В таком мире сознание абсолютно немыслимо. В этом коренная несостоятельность материализма как учения об истинном существе действительности, каковы бы ни были его качества в других отношениях.

А ведь это все значит, что истины можно искать только в духовном понимании вещей. Вне его нет понятных толкований наличному факту нашего опыта, нет даже таких, которые были бы действительно свободны от кричащих внутренних противоречий. В самом деле, сразу можно отметить одно колоссальное преимущество духовного миропонимания пред другими метафизическими гипотезами: ему нет никакой нужды выводить сознание из голого *отрицания* сознания, — жизнь нашего сознающего духа из *бессознательного* и *недуховного в себе*. Для спиритуалистической философии только дух реален и все реально лишь

настолько, насколько оно духовно. Поэтому только для нее устраняется зияющая логическая пропасть между нашим психическим субъектом и его реальным объектом — между *имманентным* нашему сознанию и тем, что *трансцендентно* для него, — и они сближаются до полной внутренней однородности, до совершенного тожества в общих основных двигателях и свойствах бытия.

И, с другой стороны, только при спиритуалистическом взгляде понятна неизбежная применимость основных категорий нашей мысли ко всему реальному. Ведь для беспристрастного анализа все они вырастают из непосредственных данных и непосредственных усмотрений нашего самосознания. Наши понятия о единстве, деятельности, причинности, субстанции имеют свой изначальный оригинал в живой интуиции нашего собственного *Я*, интимно и тесно с нею слиты, и поэтому когда мы их объективируем и проецируем в трансцендентную сферу, мы неизбежно переносим туда внутреннее подобие нашего единого, активного, пребывающего в смене своих видоизменений духа, хотя бы мы при этом самым решительным и тщательным образом удалили все эмпирические и чувственные подробности в непосредственно известном нам потоке наших душевных переживаний. Такой перенос обобщенного и схематизированного подобия нашего *Я* на трансцендентную реальность представлял бы невольный самообман нашей мысли, если бы в этой реальности не было ничего духовного; но он является логически правомерным и необходимым, если все действительное духовно в себе: наши высшие категориальные понятия выражают такие определения и отношения, без которых бытие духа совершенно немыслимо. Только через объективацию этих основных условий духовности мы можем мыслить внутренние связи, которые суть нечто большее и другое, чем простая внеположность исключающих друг друга частей, и такое внутреннее единство, которое не расчленяется и не распадается во множественности, а, наоборот, реализуется в ней как именно единство, неразделимое в себе. Из всего этого вытекает, что только в духовном миропонимании находят себе действительное и содержательное приложение основные категории нашей мысли. Этому едва ли можно удивляться: мысль даже в самых крайних и предельных своих обобщениях все же имеет дело с данным содержанием своих интуиций, и, с другой стороны, обращаясь к трансцен-

дентной области, она ищет в ней не бессодержательного отрицания этого ей данного, а, напротив, его продолжения и объясняющего дополнения.

Чем же представляется мир для последовательно проведенного спиритуалистического взгляда? Мир, для всякого взгляда, есть связная совокупность или система всех отдельных вещей и существ, а тем самым и тех *сил*, которыми устанавливается бытие и взаимная связь всего отдельного. Где нет силы, там нет реальности: совсем *бессильный* мир вне нашего сознания не только ничего не объяснил бы в нашем опыте, но мы не могли бы его ни вообразить, ни мыслить. Сила — это предельное понятие и нашего внутреннего, и нашего внешнего опыта, и поэтому, когда мы его совсем отбросим в каком бы то ни было виде, для нашей мысли не остается ровно ничего и мы уже не можем говорить ни о жизни, ни о действительности, ни о бытии [1]. Особенность и преимущество спиритуализма состоит в том, что он, ясно оценивая и выдвигая основоположное онтологическое значение понятия о силе вообще, при этом отчетливо устанавливает *двустороннюю природу* всякой действительной силы. Сила, по самому понятию о ней, не только обращена на внешние ей и отличные от нее объекты, следовательно, не только существует *для другого* как нечто для него *принудительное*, — она, чтобы в самом деле быть *силой*, должна существовать *в себе* и *для себя*, должна иметь свою собственную и внутреннюю реальность, предваряющую ее реальность в каких-либо внешних эффектах. И это ее внутреннее бытие должно быть иным, чем ее внешнее бытие для другого. Раз она настоящая сила, раз она сама производит свои действия (а не является лишь замаскированной формой какой-нибудь посторонней силы), — в ней должна присутствовать реальная самодеятельность. А из этого вытекает неизбежное следствие: то, что для существ, на которые обращены ее действия, представляется принудительным, необходимым, ограничивающим и стесняющим, то в ней самой и для нее самой испытывается и раскрывается как ее собственное усилие, ее свобода, ее самопроизвольный выход из внутренней замкнутости, ее самоопределение к проявлению себя вовне. В этом неустранимая логика понятия реальной силы, и она с неизбежностью приводит к живому синтезу свободы и необходи-

[1] См. «Положительные задачи философии», ч. II, гл. II и III.

мости. И при этом ясно, что в раскрытии мыслимых моментов действительной силы свобода есть первоначальное и основное, а необходимость — производное и вторичное. Поэтому всякую самостоятельную, от себя действенную силу мы можем понять лишь как живой и пребывающий центр собственной свободной активности. И необходимость в этих центрах возникает лишь в результате уже совершившихся в них самоопределений и их взаимодействий между собою.

Для спиритуалистической философии мир, поскольку он слагается из самостоятельных и активных существ, представляет систему таких внутренне живых центров самоопределяющейся силы. Эта система является ли пределом всех возможных объяснений, не предполагающим ничего за собою? Такая система живых центров бытия есть ли нечто совсем изначальное и абсолютно самодовлеющее? Очевидно, этого утверждать нельзя, и именно потому, что в ней мы уже имеем *систему*. В ней дана связь, дано единство, но они не составляют чего-нибудь по себе понятного, они оказываются для мысли весьма серьезной проблемой. Мир непонятен без единства и связи, но, с другой стороны, в своей множественности вещей, существ и отдельных сил он одинаково непонятен как основа собственного единства и связи. В этом коренится несостоятельность всякого *плюрализма* вообще. Отдельные вещи и существа лишь постольку входят в целое мира, поскольку они заранее соотнесены между собою. И не от произвола их зависит, что они сталкиваются и соприкасаются между собою, что в них повторяются однородные формы, что они подчиняются единообразным законам. Из собственного непосредственного опыта мы знаем, что мир принудительно стоит пред нами и что не нашею волей вызвано, с чем и с кем мы в нем встречаемся [1]. А это все значит, что кроме индивидуальной жизни и активности отдельных тварей существуют универсальные силы и универсальные акты, которые охватывают и наполняют всю вселенную и которые своим взаимодействием порождают стройное разнообразие законов природы. Скажем ли, что зато эти вечные всемирные силы в своей множественности представляют нечто первоначальное и окончательное, что каждая из них обладает совсем

[1] См. мою статью «Монизм и плюрализм» (Вопр. фил. и псих., кн. 116, стр. 10-16).

абсолютным существованием, что они совершенно независимы друг от друга и что в них последнее объяснение всего существующего? Однако пред нами тогда встанут те же самые недоумения, которые нам не позволили видеть в отдельных ограниченных созданиях последний источник единства и связи во вселенной. Если эти вечные силы абсолютно независимы друг от друга, почему они вечно сплетаются в своих действиях в каждом явлении природы? Что их к этому нудит? Как они даже могут, при своей абсолютной раздельности, соединяться, соприкасаться и вообще знать друг о друге? Это показывает, что плюрализм во всех своих возможных истолкованиях распадается в явных противоречиях и поэтому не может содержать истины. Итак, единство мира предполагает непременное *единство* его абсолютной основы. И если все в мире в существе своем духовно, то и основой мира может быть только единый абсолютный дух.

Духовное первоначало всего существующего не предполагает ничего ни до себя, ни вне себя, для него нет никаких ограничений и заранее поставленных условий нигде и ни в чем; в нем все есть результат его самоопределения, и в этом смысле оно всецело *самоусловно*. А это значит, что оно есть абсолютная свобода, в нем нет ничего помимо него данного, никакой определяющей его природы, — иначе сказать, вся его природа в его свободе и бесконечной самодеятельности. Мы неизбежно мыслим это духовное первоначало бытия в крайних отвлечениях нашего ума, но из этого никак не следует, что оно само есть только отвлеченность: наоборот, весь смысл понятия о нем лишь в том и заключается, что это первоначало есть реальный и действительный источник всего реального и поэтому реальнее всего, что существует. И его реальность не есть реальность нераскрытого зародыша или темной потенции, еще не пришедшей в актуальное состояние, — напротив, в своем довременном вечном единстве, не встречая себе ни в чем препятствий и затяжек, оно раз навсегда открывается себе как неисчерпаемая полнота творческих сил, в бесконечной картине возможных образов их действия, в завершенном плане их творческой объективации и в свободном стремлении осуществить этот план. Лишь этим путем абсолютно сущее могло стать живой основой данной действительности: абсолютное, в своей полной независимости от каких бы то ни было внешних или внутренних препон, осуществля-

ет лишь то, что им свободно избрано, и в том виде, в каком оно избрано, и поэтому созданный мир возможен лишь как реализация живой идеи или бесконечного замысла о нем. Мир есть реализация духовного творчества, и потому он духовен в себе: его абсолютная основа есть живой бесконечный дух, порождающий мир в своей вечной мысли и творчески осуществляющий его мыслимую самостоятельность как реального творения, потому что всякая мысль абсолютного духа есть уже реальность, и от его творческой силы зависит установить род и степень этой реальности. Такого единого в себе и бесконечного в своей продуктивности духа люди называют Богом.

Бог не есть отрицательное и безразличное единство, в котором тонет и исчезает всякое многообразие свойств, отношений, проявлений и актов. Такое от всего опустошенное Божество представляет одностороннюю и ложную отвлеченность, которой нельзя приписать даже бытия в сколько-нибудь понятном смысле слова *быть*, — хотя в прошлой истории человеческой мысли такое опустошение Бога от всякой жизни и деятельности слишком часто принималось за самую высокую и адекватную форму постижения Божественной сущности: ведь этот пустой и мертвый Бог есть не объяснение, а простое отрицание мира, и не следует удивляться, что для такого взгляда Бог, и мир одинаково обращаются в совершенно неуловимые и непонятные призраки. Бога можно содержательно и без противоречия мыслить лишь как изначальное и в себе реальное единство в себе реального множества, или, говоря более конкретными определениями, как предваряющий живой разум и единую творящую волю созданного многообразного мира. Только тогда Бог действительно понят как *дух*, а если реальное единство разума и воли в едином бесконечном субъекте может быть названо *личностью*, то Он понят как *личный* дух.

А этим само собой определяется отношение Бога к миру: в мире выражается свободное, осмысленное, осуществляющее полноту разума Божественное творчество. Такое творчество не может не быть гармоничным и целесообразным: формы творчества единой, свободной и разумной силы должны обладать взаимною приноровленностью и соответствием и осуществлять единый смысл. В реализации истинного смысла жизни в гармоническом и солидарном духовном творении поэтому только и может заключаться

цель мира, или замысел Бога о нем. Иначе сказать, по самому существу Божественного творчества она должна заключаться в живом внутреннем единстве живого множества духовных существ с их вечным источником и между собой. Разумность творческой силы неизбежно предполагает совершенство творения. Цель мира в бесконечном благе всех духовных существ, и поэтому ни одно из них не бывает только средством в путях Божественного творчества, а всегда есть и цель его. Жизнь мира может и должна быть лишь осуществлением абсолютного добра.

IV

Но здесь нас встречает чрезвычайно трудная, можно сказать, роковая по трудности проблема. Она составляет очень важное, почти непобедимое возражение против чистого теизма и спиритуалистического миропонимания вообще. Я разумею великую и глубокую *проблему зла в мире*. В мире, как мы его знаем, в действительной жизни, как мы ее наблюдаем, нет ни гармонии, ни совершенства, если не лишать этих слов всякого морального смысла. В осуществлении высшего добра и правды, в лучшем случае, можно видеть только окончательное *назначение* мирового бытия, но нет никакого основания считать это назначение уже осуществленным. Если и говорить о добре как реальной силе во вселенной, это, бесспорно, лишь ограниченная сила, которая везде наталкивается на могущественное противоборство. Конечно, есть в жизни и героизм, и самоотречение, и беззаветная любовь, и красота, но зато как много в ней пошлости, жалкого малодушия, цинического эгоизма, кровожадной злобы, всякого безобразия и мерзости. Жизнь — борьба, страшно беспощадная и как будто совсем равнодушная к своим результатам, полная случайностей и стихийного безумия. Если добро и есть одна из борющихся сторон во всемирной коллизии света и мрака, то какая это слабая сторона, по крайней мере в окружающем нас мире! Тут дело говорит само за себя и не помогут никакие мудрствования оптимистов и никакие слащавые восклицания о красоте, полноте и радости жизни, столь популярные в последнее время. С этой точки зрения теистические верования начинают казаться наивною и странною мечтою. И прежде всего против них выставляют аргумент от всемогу-

щества Божия, вновь выдвинутый современными сторонниками плюрализма в их борьбе с монистическими учениями.

Если мир создан благим и всемогущим Богом и у него нет никакого другого начала, тогда Бог является прямым виновником всякого зла и страдания в жизни и самая идея о благости Божией получает очень неправдоподобный вид: всемогущая сила, если б она была в самом деле благою, конечно, сумела бы создать мир так, чтобы в нем всегда выполнялись требования добра и справедливости и чтобы в то же время никакая тварь в нем не страдала и не мучилась. Несомненно, в этом возражении подразумевается очень важная предпосылка, которая нередко прямо и высказывается: если Бог всемогущее существо, если в нем единственная причина бытия всех вещей и единственный источник всякой реальной силы в мире, то всякая связь в вещах, всякая необходимость в них и все законы, которым они подчинены, зависят исключительно от Божественного произвола и Божественной прихоти. Если б Бог захотел, то обязательное для нас добро превратилось бы в зло, правда стала бы ложью и ложь правдою, злая воля оказалась бы доброю и добрая злою, логические и математические законы перешли бы в свое собственное отрицание и в этом новом виде покорили бы себе ход всей жизни. Богу достаточно было бы пожелать, и круглое стало бы квадратным, оставаясь в то же самое время круглым, и дважды два, оставаясь все-таки двумя, взятыми два раза, составили бы не четыре, а пять или три. Нельзя не видеть, что если Богу принадлежит всемогущество такого сорта, то понятны и едва ли устранимы пламенные упреки, с которыми иногда обращаются сторонники дуалистического понимания мира и плюралисты по адресу религиозного монизма: ведь стоило Богу захотеть, и свободная воля тварей, оставаясь свободною, никогда не отклонялась бы к злу и искала только доброго, ограниченные и даже извращенные существа нисколько бы не испытывали ни своей ограниченности, ни своей извращенности и пользовались бы бесконечною полнотою жизни и бесконечным блаженством, никто бы не страдал, а все только радовались, что бы они ни творили над собой и над другими. Если в Боге и в его творении, самих по себе взятых, никакой внутренней логики нет и в них все может быть всем, чем угодно, если всякая связь и взаимная соответственность состояний бытия представля-

ют исключительно плод слепого произвола, тогда, конечно, творец мира оказывается единственным виновником всякого зла и всякого мучения на свете. Странно только, на что же здесь все-таки негодовать и в чем видеть приведение к абсурду опровергаемого взгляда, когда рядом с этим допускается, что от Бога зависит все хорошее сделать дурным, а все дурное хорошим. Тогда никаких недоразумений и нет, все хорошо и совершенно — просто потому, что оно сделано Богом.

Замечателен, однако, факт, что о всемогуществе Божием в таком абсолютном смысле гораздо чаще говорят люди, отрицающие Бога, чем действительно и серьезно в него верующие. Рассуждения о всемогуществе обыкновенно выдвигаются именно как reductio ad absurdum взглядов противника. За немногими исключениями односторонних проповедников абсолютного волюнтаризма в понимании Божества, такое всемогущество одинаково убежденно отвергают и религиозно настроенные философы, и отцы церкви, и представители средневековой схоластики. И это отношение к идее всемогущества не представляет чего-нибудь случайного и непоследовательного: оно вытекает из самого существа религиозного настроения и теистического миропонимания. Если б Бог одинаково мог быть, по мгновенному произволению, и злым и добрым духом, и сознающей себя творческою силой и бессознательной, слепой материей, и основателем нравственного и разумного миропорядка и самодовлеющим родоначальником морального и логического хаоса, и если б все эти противоречивые возможности были одинаково для него открыты, — тогда ни для человеческого сердца, ни для человеческой живой мысли не существовало бы никакой точки соприкосновения с этим чудовищным порождением отвлеченного рассудка. Оттого и теологи, хотя они очень охотно говорят о Божественном всемогуществе, исстари обыкновенно выдвигают весьма поучительную оговорку: Бог все-таки не может делать того, что находится в противоречии с Его существом и свойствами. Христианский богослов глубоко возмутился бы и счел явною ересью, если бы кто-нибудь стал доказывать, что Бог только актом своего случайного произвола существует в трех лицах, что по своему всемогуществу он может уничтожить в себе любую ипостась, или даже вообще всего себя уничтожить, или, по крайней мере, одарить себя совсем другими качествами и другой приро-

дой. Я совершенно уверен, что ни один благочестивый человек не припишет своему Богу такого всемогущества и даже сочтет его за большое кощунство. А ведь это очень важно; это значит, что ни при каком религиозном миросозерцании — будь оно монистично, или дуалистично, или плюралистично — нельзя приписать Богу всемогущества иначе, как в ограниченном и относительном смысле. Бог, конечно, всемогущ в том отношении, что Он есть живой источник всех сил и всех *реальных* возможностей в мире; но означает ли это, что Он может по себе невозможное сделать возможным и превратить логически противоречивое в непротиворечивое, сохраняя, однако, при этом все его внутренние противоречия? Какое основание и какой смысл приписывать Божеству *такую* мощь? Поэтому, быть может, следует от души пожелать, чтобы самое слово *всемогущество* ввиду его темноты и двусмысленности было совсем выброшено и из философии, и из богословия и заменено каким-нибудь другим: великие проблемы миротворения, свободы, зла от этого только выиграли бы в своей глубине и серьезности.

В самом деле, раз исчезнет призрак всемогущества в его вульгарном смысле, то для теистического миропонимания с неизбежностью выступает на первый план вопрос о той внутренней логике, которая связывает абсолютное с конечным, Божество с тварью. Какой бы ответ мы при этом ни получили, едва ли можно искренно думать, что в этой области любые предположения и фантазии, которые нам взбредут в голову, одинаково равноправны. И прошлый опыт истории мысли, и каждая наша собственная попытка действительно раскрыть логическое содержание понятий о безусловном и конечном — о первом начале вещей и его творческой реализации — нас убедят, что иные признаки и отношения в этих понятиях мыслятся с необходимостью, другие только обладают высокой вероятностью, третьи лишь возможны и допустимы, четвертые, наконец, совсем невозможны и совершенно недопустимы. Значит ли это, что эта внутренняя логика понятий и признаков представляет некоторый внешний рок, который тяготеет над Богом и Его творчеством, который предшествует им и заранее определяет, чем им быть? Довольно легко заметить, что такое толкование было бы крайне искусственным. Внутренняя логика Божественного бытия и само Божественное бытие не обозначают двух отдельных начал, они не содержат в

себе никакого дуализма, в своей конкретной действительности они совершенно нераздельны и составляют одно. Нет никакого бытия без всяких признаков и без взаимных отношений в этих признаках, и, с другой стороны, не может быть логических отношений там, где предварительно не даны какие-нибудь термины отношений с определенным содержанием, — это одинаково распространяется на бытие Божественное, как и на всякое другое бытие.

Такой взгляд никак не следует смешивать с учением *панлогизма*; тут вовсе не предполагается, что внутренняя логика свойства Божества и его природы есть сам Бог в том смысле, что в нем, кроме необходимых взаимных логических переходов этих свойств, отвлеченно взятых, никакой другой жизни нет. Наоборот, надо ясно понять, что всякая необходимость, как бы она ни была очевидна для нашего ума, всегда оказывается *условной*, потому что она всегда зависит от наличности такой действительности, отношения свойств и форм которой она выражает. Если б, например, совсем не было пространства, хотя бы в нашем воображении, геометрические истины не имели бы никакого содержания и ничего бы не обозначали. Если б нигде — ни в реальном мире, ни даже в нашем субъективном представлении — не было бы никаких количеств и никаких величин, то законы общей математики потеряли бы всякий смысл и всякую достоверность. Тем более подобное замечание приходится сделать о законах механики, физики, химии и т.д., которые все явным образом подразумевают наличность вещественного мира с совершенно определенной природой. Поэтому следует признать величайшей гносеологической натяжкой, когда начинают говорить о необходимых соотношениях чистых возможностей как изначальном и самодовлеющем объекте знания: ведь эти чистые возможности означают только различные мыслимые *предположения о действительно данном*, без которых необходимым истинам нечего было бы утверждать; итак, чтобы получились какие-нибудь необходимые связи, нужно, чтобы прямо и непосредственно было дано нечто, что делает эти связи *возможными*. До всякой необходимости, само собою и прямо данное *бытие* должно предшествовать всяким действительным возможностям и всем необходимым связям в существующем.

Как, с этой точки зрения, понять значение внутренней логики в Божественном бытии? Как мы уже видели рань-

ше, основная стихия или исходное состояние Божества есть самоопределение и свобода; поэтому всякие отношения и связи, всякая необходимость в нем вырастают уже на этом корне. — Свобода есть первичное, необходимость только вторичное и производное в существующем. И все-таки при серьезном размышлении нельзя не заметить, до какой степени в этой области свобода и необходимость соотносительны между собою и подразумевают друг друга. Как реальное пространство не есть продукт мыслимых нами о нем необходимых отношений и тем не менее, раз оно дано, эти отношения с неизбежностью подчиняют себе не только нашу познающую мысль, но и все реальные протяженные вещи, — так и Бог вовсе не потому существует, что мы о Нем мыслим известные признаки, но зато, *если* Он существует, эти признаки принадлежат Ему изначала и непременно, и мы не можем Его понять иначе без кричащих противоречий. И в том и в другом случае мы имеем внутреннюю логику налично данного, которая является неизбежною, раз известная действительность дана или предположена. Не логикой полагается действительность, но каждой действительности присуща своя логика. Эта логика обозначает для каждой первоначальной наличности только то, что это налично данное соответствует себе, — есть то, что оно есть.

Раз мы признали в корне вещей абсолютно свободное самоопределение, мы тем самым должны допустить и все последствия из этого предположения; мы, например, тогда уже не можем считать последним источником космического бытия слепую механическую необходимость, — напротив, все внутренние вероятности заставят нас понимать отношение абсолютного начала к миру конечных вещей как творческое и телеологическое. Безусловная самоопределяющаяся сила может реализовать себя только в том, к чему она сама себя направила, и для нее возможны лишь такие действия, форма или идея которых заранее в ней преднамечена; абсолютное самоопределение, по самому своему понятию, может дать только то, что в нем прямо содержится, и, наоборот, свободный творческий акт, не направленный ни к какому результату, очевидно, и не придет ни к какому результату[1]. А это все значит, что для такой точки зрения мир может быть только свободным

[1] «Положительные задачи философии» (ч. II, стр. 278).

осуществлением Божественной цели и отражением Божественного разума. Но когда так, то из этого вытекает и дальнейший вывод: если Бога к Его творчеству ничто не понуждает, если Он свободно ищет мира, как связного многообразия конечных существ, Его отношение в миру не может быть безразличным, а тем менее отрицательным или враждебным: такое отношение мыслимо лишь как *положительное*. Если ему указывать аналогии в наших душевных переживаниях, его всего скорее придется охарактеризовать как вечно живую любовь и благую волю. А такое моральное отношение Божественного источника к своему созданию уже не позволяет видеть в существующей вселенной только случайный плод чистого произвола и прихоти; в возникновении мира заключается тогда своеобразная *необходимость*. Для Бога, который есть любовь, ничего не творить и оставаться в состоянии безразличной потенциальности значило бы не быть самим собою. Эта необходимость получает умозрительное освещение в очень важной метафизической истине, о которой уже приходилось говорить: реальное единство бытия возможно лишь при его живой множественности и, наоборот, реальное множество возможно только при действительном, изначальном и живом единстве сущего[1]. Во всех этих смыслах мир необходим для Бога. Но что же собственно обозначает такая необходимость? Еще раз повторю: едва ли что-нибудь больше простой сообразности Бога самому себе; если Бог есть свободное самоопределение и самораскрытие, Он именно так и существует.

В логическом единстве свободы и необходимости, как определений абсолютного творчества, мы имеем яркий пример неизбежной диалектики при умозрительном понимании существующего: противоположные, даже как будто противоречащие друг другу в своей отвлеченности определения могут совмещаться в живом содержании действительности, если они выражают ее различные отношения и стороны[2]. Это в особенности относится к *абсолютно действительному*, что было замечено с незапамятных времен: определение абсолютного как единства противоположностей есть одно из самых популярных в истории умозрительной мысли. Кроме свободы и необходимости, неоднократ-

[1] Там же, стр. 252-270.
[2] «Пол. задачи фил.» ч. I, изд. 2, стр. 347-356.

но отмечались и многие другие пары противоположностей, примиренные во всеединстве сущего. Однако сравнительно редко выдвигалось и до конца оценивалось неизбежное объединение в абсолютном сущем, как творческом источнике мира, внутренней бесконечности и относительной конечности. А между тем именно синтез этих определений имеет особенное значение при решении проблемы зла.

Абсолютно сущее есть начало и своего и чужого бытия, всякое отличное от него существование есть только его же самораскрытие, — в этом смысле оно обладает бесконечною, единственною реальностью, и его активность не встречает себе никаких пределов. Но, с другой стороны, раз оно полагает реальность конечного в его противоположности своему изначальному бытию, оно тем самым вводит себя в границы, в меру уделенной этому конечному действительности. В самом себе, в своей внутренней мощи оно остается, разумеется, *сверхпредельным*, потому что все границы полагаются им же, но в своей реализуемой деятельности, как единого и общего центра бытия, оно встречает себе противоположность и предел в периферических для него силах реальной и, стало быть, утверждающей себя твари. А это означает, что если Бог создал мир как реальную совокупность творений, Он, как стоящий над миром и осуществляющий в нем и чрез него свою благую волю, уже не будет единственной силой во вселенной, а вступит во взаимодействие с своим созданием. Между тем всякое реальное взаимодействие неизбежно подразумевает взаимное ограничение. Поэтому Бог в проявлениях своей благой воли ограничен реальностью твари, и эта ограниченность сказывается тем решительнее, чем большая противоположность обнаруживается между внутренними стремлениями конечных существ и единою волей в себе абсолютного духа. Такая ограниченность Бога есть величайший соблазн для построений абстрактного рассудка с его неподвижными и односторонними определениями, но оно понятно живому религиозному чувству и неизбежно предполагается истинным умозрением, проникающим во все стороны и подробности рассматриваемых понятий. Создание мира есть создание *дуализма* в бытии. И этот дуализм может быть упразднен и преодолен только тогда, когда отношение твари к своему бытию совпадет с внутренними тенденциями абсолютного творчества, т.е. когда каждый действительный

центр реального существования свободно и от себя будет полагать весь смысл своей жизни в полной и непоколебимой гармонии с жизнью остального мира и с Божественною волею ее единого источника. Но такое совпадение может явиться лишь окончательным результатом космического процесса, а не его исходным пунктом: самоутверждение твари есть прежде всего ее противоположение себя как абсолютному началу, так и всякой другой твари. Только сама возвысившись над такою первоначальной замкнутостью в себе, она может свободно превратить свое самоутверждение в внутреннее слияние с всеединым целым. И только тогда Бог будет все во всем.

Почему же, однако, первоначальное самоутверждение твари должно непременно мыслить как ее замкнутость в себе и противопоставление себя Богу и миру? Если духовная тварь свободна, не может ли бытие ее уже с первого своего момента раскрыться и в других формах? Чтобы схематически и, конечно, очень приблизительно ответить на эти вопросы, допустим, что нам дана бесконечная совокупность духовных существ, только что вызванных к бытию творческим актом Божества (причем безразлично, считаем ли мы этот акт совершившимся однажды или повторенным несколько раз). Какие мыслимые возможности самоопределения открываются для этих вновь возникших центров духовной силы? Ясно, что в начальный момент своего бытия каждый такой центр должен находиться в состоянии морального безразличия: ведь от него самого зависит, направит ли он себя к единению с Божеством и к гармонической солидарности с другими тварями или, напротив, станет искать своего средоточия в самом себе, в своей исключительной индивидуальности, относясь ко всему отличному от себя и постороннему как к чужому и внешнему себе. Такое самоопределение к основному направлению внутренней воли представит совершенно свободный и притом сверхвременный или довременный акт сотворенного духа: все частные, во времени протекающие взаимодействия самостоятельных духовных созданий делаются возможными лишь тогда, когда движущие ими стремления уже как-нибудь определились и выразились. И понятно, что, соответственно выбору этого основного направления, и существование созданных духов получает совсем различное качество и разную характеристику. Если такой дух уже в первом акте самоопределения, еще не имея никаких дру-

гих стремлений, весь раскрылся единению с Божеством и проникновению мировой гармонией, он тем самым устранит все препятствия для встречного стремления абсолютной воли к внутреннему единению с своим творением, вступит в гармоническое единство жизни с тварями, одинаково с ним настроенными, и сразу сделается пребывающим членом вечного царства света, разума и любви. В таком случае созданное духовное существо непосредственно и прямо достигнет высшего совершенства. Но мыслим и другой случай — когда сотворенная духовная единица сосредоточится на самочувствии своей отдельности, через это отвратится от других центров жизни и от их единого источника как от сил ей чуждых, замкнется от них, разорвет изначальную внутреннюю связь с ними и превратит ее во внешнюю и принудительную, Через это смысл и назначение ее существования будут явно нарушены. Светлый мир любви и разума для нее закроется, потому что всеми своими свойствами она представит его прямое отрицание. Направляющим законом ее существования сделается напряженное утверждение себя против всего другого, и она погрузится в темный хаос чисто внешних отношений и внешней борьбы с подобными себе формами бытия, как и она, охваченными стихийною мощью самоутверждения. Получится мир *вне Бога*, противоположный Божественному царству, мир тьмы, розни, неудовлетворенности, страданий, — мир несовершенства и зла. Очевидно, в этих двух сферах существования мы будем иметь реализацию совсем противоположных и различных состояний и качеств.

Конечно, в такой противоположности возможна и допустима градация ступеней во взаимной замкнутости отдельных творений и, с другой стороны, в их безотчетном стремлении выйти за грани, ими положенные самим себе, и сблизиться с остальным бытием. Именно этим объясняется неограниченное разнообразие качеств в наличном бытии, а также тот факт, что хотя в мире нет совершенства, в нем наблюдается стремление к совершенствованию, и что хотя в нем не дано осуществления идеальных норм, мы бываем в нем нередко свидетелями неутомимого приближения к этим нормам. И все же этим не отменяется основная противоположность высшего духовного царства и мира, как мы его знаем, — лежащего во зле, — не устраняется и внутренняя неизбежность борьбы между ними. Глубокий трагизм, проникающий все изгибы окружающей нас жиз-

ни, именно потому имеет такое роковое значение, что он коренится в самых первоначальных устоях нашего существования. Источник и сущность всякого зла и всякой духовной тьмы в исключительном *самоутверждении* тварей. А между тем в самоутверждении коренное условие самой наличности отдельных существ: обладать самостоятельным существованием значит полагать, утверждать себя в своем отличии от всего другого. Правда, в таком общем виде это условие только формальное: ведь и самый высокий дух, весь охваченный безграничной любовью к Богу и его творению, во всех своих стремлениях и действиях все же раскрывает, а тем самым и утверждает свою собственную индивидуальность, а не индивидуальность какого-нибудь другого духа. Тем не менее довольно легко заметить, что к тому изначальному моральному безразличию отдельных духовных созданий, от которого мы отправлялись в нашем схематическом построении, исключительное утверждение себя в своем отличии и противопоставлении всему другому и превращение себя в единственное средоточие своего существования внутренне ближе и, следовательно, при нем вероятнее положительного выхода за все данные границы к утверждению центра своей жизни в высшем себя. Как мы сейчас видели, утверждение себя в своем отличии от всего другого дано и в актах наиболее самоотверженных духовных существ; другими словами, в таком самоутверждении необходимое, аналитически очевидное условие индивидуальной реальности духа. Это означает, что для каждого духовного существа достаточно ограничить свою волю аналитически неизбежным условием своего бытия и не пойти никуда дальше, чтобы превратить самого себя в исключительный центр своей жизни. Напротив, чтобы приобщить себя к высшему миру, оно должно нечто прибавить к своей данной наличности, т.е. совершить акт явно синтетический, или творческий. Из этого можно сделать лишь один вывод: путь внутреннего распада и борьбы ближе к миру свободных духовных тварей в их изначальном безразличном состоянии, чем путь любви, совершенства и всеобщей гармонии. Для огромного их большинства (если может быть речь о большинстве и меньшинстве, когда вопрос идет о *бесконечном* мире) этот второй путь достижим лишь через длительный и трудный процесс великих усилий, преобразований и коренных внутренних перерождений. Поэтому Божественный творческий разум, созидая мир свободных

существ, тем самым ставил себе неизбежную цель в спасении, очищении и освящении этого мира.

Как свободное самоутверждение Божества с внутреннею неизбежностью переходит в творческую любовь к бесконечному разнообразию реальности, так и самоутверждение духовной твари, в своей нагой исключительности приводящее к противоположному того, чего оно ищет, — к разрыву ее с первоисточником существования и к внутреннему опустошению от всякого положительного содержания, — с необходимостью должно превратиться в интимное переживание лжи и ничтожества всякой отдельности и всяких границ, в постижение непоколебимого единства всего сущего и в стремление примкнуть к этому единству и в нем найти полноту жизни. В этом, по крайней мере, должна заключаться силою вещей установленная норма всякого бытия, понимаемого духовно. С точки зрения последовательно проведенного духовного миропонимания во всем этом осуществляется неизбежная логика творения, и она не может быть отменена никакими актами верховного произвола. Если угодно, в полученных выводах нам дается относительное оправдание плюралистического принципа; но нельзя не заметить, что это очень относительное его оправдание: *дуалистический плюрализм* есть не первое и не основное в бытии, а только вторичное и производное, и он не есть окончательная стадия, а только переходный фазис в самораскрытии сущего.

Нет бытия без полагающего его внутреннего самоопределения, в котором коренятся его отношения ко всему другому. Такое самоопределение мы испытываем и переживаем в себе как нашу волю. С этой точки зрения мир есть связная совокупность воль. Однако если они связаны между собою — если вообще всякая реальная множественность предполагает реальное единство, — то в основе этих частных единичных воль лежит единая, универсальная, абсолютная воля, которая не совпадает ни с одной из них в их обособленной индивидуальности, но все же составляет внутренний корень и как бы повторяет себя в каждой из них. Истинная норма такой связной системы воль может заключаться только в самодеятельной и, стало быть, свободной гармонии и внутренней солидарности этих воль между собою и с их первым началом. Но чрезвычайно важно то, что эта солидарность *не может не быть свободной*: это есть неизбежное следствие из самой природы воли как

самодеятельной силы. Мировая гармония не есть принудительный рок, извне наложенный на существующее, — она должна быть свободным порождением реальных волевых центров жизни. И только в осуществлении такой свободной гармонии может состоять окончательная победа добра над злом.

Умозрительные решения таких принципиальных и всеохватывающих проблем, конечно, должны всегда оставаться схематичными и абстрактными. Они не предопределяют конкретных особенностей мирового и исторического развития, потому что вообще качественное разнообразие живой действительности лежит за пределами выводимого априорно. В частности, вопрос о зле даже менее других метафизических вопросов допускает решение, выразимое в наглядных и в то же время адекватных образах. Какую конкретную форму предпочесть для него? Примкнуть ли к учению Соловьева о единой мировой душе, которая отпала от Бога, сделав себя центром и целью своего бытия, и тем вызвала внутреннее распадение мира, так как ее воля есть корень всякой воли в мире и потому ее эгоистическая воля превратилась в эгоистическую волю всех существ, а сама она стала природою с ее подчинением формам пространства, времени и механической причинности? Или предпочтем поразительно стройное и законченное воззрение Оригена? Он учил, что первоначально существовал мир свободных духов, одинаково предназначенных к единению с Богом, но, злоупотребляя своей свободой, они в большей или меньшей степени отпадают от этого единения. Этим ставится задача очищения и искупления павшего духовного мира. Чувственно воспринимаемая материальность — это та оболочка, которую Бог создал и в которую облек духовные существа, чтобы установить между ними внешнюю связь, когда они затеряли внутреннюю Божественную связь. Или остановимся на более обычном представлении богословов о двойном падении духовных существ, первом — в мире ангельском, втором — совершившемся под влиянием первого — в мире человеческом, причем вся природа, движимая силами, лишенными свободы и самостоятельности и направляемыми в своем характере и способе действия актами духовного порядка, была отравлена грехопадением человека? Или обратимся к каким-нибудь другим óбразным и конкретным применениям начал духовного миропонимания к рассматриваемому

вопросу? Далее, что такое физическое вещество с точки зрения рассматриваемой проблемы? Есть ли оно продукт распада мировой души, как выходило у Соловьева? Или оно слагается из внешних отношений и связей, которые заменили для павших духов их первоначальную внутреннюю связь, согласно общему объяснению Оригена? Или уже мельчайшие вещественные атомы суть элементарные духовные единицы — монады, которые в силу самоутверждения стали друг для друга внешними и непроницаемыми? Или все телесное и вещественное только чувственное представление духов, не имеющее никакой собственной реальности, как учил Берклей? Мне кажется, с уверенностью можно сказать одно: у чистого умозрения нет собственных критериев, чтобы предпочесть какое-нибудь одно из предлагаемых объяснений всем другим. Здесь начинается уже область веры и непосредственных интуиций, а в частном вопросе о природе вещества, кроме того, и область более или менее пригодных и удобных наглядных схем.

Тем не менее приходится отметить во всех философских и религиозных системах духовного типа, если только они обладают логической последовательностью и законченностью, известные предположения, которые в них присутствуют неизбежно. Такими предположениями являются: 1) Единство Божественной основы бытия. 2) Дуализм Божественного и тварного в наличной действительности, допускающий между ними лишь относительное и внешнее взаимодействие и лишь постепенное торжество Божественных идеальных потенций над реальным противоборством существующего мира. 3) Зависимость этого противоборства от принципа самоутверждения и розни, представляющего коренное условие бытия тварных форм вне Бога и вне друг друга. 4) Неприемлемость для Бога, при его положительном отношении к своему творению, такого внешнего Ему и дисгармонического в себе мира и поэтому неизбежность преобразования мира, которое должно получить осуществление с двух сторон: от возвышающейся над миром Божественной воли и от самоотверженного стремления твари к всеединству сущего.

Такое миропонимание есть *оптимизм* или *пессимизм*? Это несомненный пессимизм в оценке существующего мира, и это столь же бесспорный оптимизм в оценке реального смысла бытия в его целом. Для относительной человеческой точки зрения жизнь полна неправды, зла, бестолковых случайностей, ненужных стихийных бедствий, невыносимых и

неизгладимых страданий, бесплодной борьбы, беспощадной гибели невинных; это безумный хаос кровавой свирепости, пошлой глупости, бесполезных слез, мимолетных радостей, неисходного горя, трудов, болезней, разбитых надежд, — хаос, который на всех своих путях завершается смертью. Для высшей, абсолютной точки зрения эта жуткая картина принимает совсем иной вид. Ведь Божие самосознание и самочувствие обращено не только на наш теперешний мелькающий пред нами мир; для него не только реально дано настоящее мира, им столь же интимно и реально переживается и все будущее мира [1]. Поэтому в нем всякая неправда уже стала правдою, зло превратилось в добро, страдание сменилось радостью, тупая жестокость, путем великого разочарования и муки, растворилась в вечную любовь, беспощадная борьба обратилась в ликующее торжество окончательной победы света. И это потому в абсолютном разумении все так есть, потому что все так *будет*. Поэтому для него все идет как надо и куда надо. И это не так следует понимать, что людские поколения, злые и несчастные, обратятся в ничто, а их место займут поколения счастливые и добрые. Цель Божественного творчества не абстрактный *мир вообще*, а мир реальный, во всей полноте составляющих его свободных существ, — поэтому очищение и спасение должно распространяться на все живое в нем. Процесс мирового очищения должен протекать и завершиться в каждой духовной индивидуальности, — без этого мир не был бы созданием любви и в нем заключалось бы кричащее противоречие. А через это в духовном миропонимании выдвигается на первый план *проблема бессмертия*.

V

Умозрительное решение вопроса о бессмертии не пред-

---

[1] Истина о безусловной *вневременности* Бога и о совершенно одинаковой и полной реальности для Него и настоящего, и прошлого, и будущего есть одна из труднейших истин умозрения, наименее вместимая для нашей мысли, бессильной действительно вырваться из отношений времени, в которых протекает все наше существование. А между тем эта истина с аналитическою необходимостью вытекает из самого понятия об абсолютно сущем: ее отрицание вносит в это понятие явное противоречие, обращая *абсолютное* бытие в нечто всецело *обусловленное* своим прошлым и *ограниченное* своим будущим. Особенно нам непонятна реальность для Божественного сознания будущих *свободных* актов твари. Нам

ставляет особых трудностей в пределах спиритуалистической системы: оно явно подразумевается уже в первых ее предпосылках. Для спиритуализма истинная субстанция в существующем есть дух и, наоборот, всякий дух есть субстанция. Уже этим одним дело решается: неуничтожимость субстанции есть аналитически необходимый признак самого понятия о ней при сколько-нибудь строгом и отчетливом его употреблении. Под субстанцией мы разумеем то, что обладает самостоятельным бытием и в себе самом носит силу своих проявлений, а не представляет лишь случайную форму или сочетание действий сил, от него отличных. Уже в этом очень общем и простом определении неизбежно предполагается неуничтожимость всего субстанциального: тогда всякое его действие и состояние есть осуществление его собственной реальности и мощи и, напротив, действия на него посторонних сил являются для него лишь *внешними* действиями, возможными только через его реакцию на них и, стало быть, предполагающими его реальность данной во все время их продолжения. Таким образом, субстанциальное бытие, в наших глазах, есть основа или имманентная сила собственной жизни и деятельности, которая не истощается и не уничтожается в своих отдельных актах и состояниях, а, наоборот, в них раскрывается именно как их сила и связь и в их сменяющейся множественности реализует свое внутреннее *пребывающее* единство. Это пребывание или сохранение всего субстанциального, его *непоглощаемость* временным потоком, его *неподчиненность* основному закону времени об исчезновении всего настоящего в прошлом — составляет наиболее существенную характеристику субстанциального бытия, которую можно обозначить как его *сверхвременность*. И мы действительно не можем мыслить никакого изменения, никакого движения и никакого процесса без присутствия чего-нибудь в них пребывающего, их переживающего и в про-

---

часто кажется, что предведение возможно лишь под условием совершенной предопределенности будущих событий в прошлых событиях. Так нередко рассуждают и философы. Они не замечают, что при этом они разум Божий, по подобию своего собственного, ограничивают настоящим и допускают для Божественной мысли только вывод к будущему или догадку о нем; потому что если б они поняли со всей отчетливостью, что Божество интимно и непосредственно воспринимает *само будущее*, то для них было бы безразличным, что именно оно при этом воспринимает,— однозначно необходимое, внутренне свободное или даже совсем случайное: оно просто воспринимает *все*, что будет.

должение их остающегося. Что значит движение, в котором ничто не движется, что значит изменение, в котором ничто не меняется, что значит процесс, который ни с чем и ни в чем не происходит? Когда материализм признал физическое вещество за субстанциальную основу всех вещей, он вынужден был приписать ему абсолютную сверхвременность и абсолютную неуничтожимость. Он с уверенностью утверждает, что атомы вещества, движущиеся теперь, совсем *те же самые*, какие наполняли мир миллиарды лет назад, и что, с другой стороны, ни один из них никогда не исчезнет и не будет уничтожен.

Спиритуализм, в отличие от других философских систем, приписывает сверхвременную субстанциальность только духу. Все *недуховное* для него лишь несамостоятельное проявление и отражение духовных сил и деятельностей. Но в то же время для последовательно проведенного спиритуалистического взгляда эта пребывающая субстанциальность не принадлежит только бесконечному Божественному духу, в котором все вне времени и который не задевается никакими переменами, — и каждый конечный дух есть сверхвременный субстанциальный центр. Он так же не может быть соткан из чистых бессубъектных явлений, как из них нельзя склеить и никакой другой реальности, например, как нельзя образовать материального тела из движений, в которых, однако, *ничто не движется*. Через это спиритуализм становится в резко отрицательное отношение к *феноменализму* в психологии. В этом огромное преимущество спиритуалистической психологии: она не вынуждена закрывать глаза или выводить из совсем им чуждых или даже им противоречащих данных такие факты сознания, как его *единство*, *тожество*, *активность* и всеохватывающий творческий характер духовной жизни вообще. Признавая сверхвременную единую сознающую силу в нас, она без труда может объяснить наше сознание реальности времени и реальности нашего прошлого, тогда как для феноменализма это сознание — неразрешимая загадка, которую он принужден или обходить, или все в относящихся к ней фактах сводить к субъективной иллюзии, почему-то, однако, правдивой и отвечающей действительному порядку пережитых событий. И только для спиритуализма факт неразложимого внутреннего единства в протекающем в нас потоке психических переживаний, столь выдвинутый в современной психологии, является реаль-

ным и понятным фактом, тогда как во всех других психологических теориях он получает вид чего-то окончательного и притом едва ли вместимого в какие-нибудь логические категории [1].

Как мы уже знаем, есть и еще преимущество в спиритуалистической теории, уже не только теоретическое: лишь при ней бессмертие духа, и притом его индивидуальное бессмертие, не только понятно, оно прямо необходимо. Наша душа бессмертна просто потому, что она есть сверхвременная, внутренне единая, субстанциальная сила; а если к этому прибавить, что она есть сила самоопределяющаяся и в себе деятельная, из своих взаимоотношений и соприкосновений с внешним ей непрерывно пополняющая пережитое раньше новыми переживаниями, — она есть сила внутренне растущая и развивающаяся. При неотделимой от нее активности и постоянном стремлении выйти за каждую извне положенную грань едва ли легко себе представить, что после телесной смерти наша душа останавливается на мертвой точке, опустошается от всякого внутреннего содержания или, в лучшем случае, навеки отдается бесплодному смакованию мимолетных впечатлений своей земной жизни. Ведь надо помнить — всякое содержание души в последней инстанции есть продукт ее собственного творчества, сознательного или безотчетного, хотя это творчество и вызывается всего чаще ее связями с материальным миром. Но все же мы тут имеем творчество: ни наших ощущений, ни наших радостей и страданий, ни наших чувств нет в вызывающей их в нас внешней природе, нет их и в физико-химических процессах нашего мозга, — они представляют нечто всецело субъективное и только психическое, что рождается в нас и от нас. Между тем каждый дух навсегда остается членом единой мировой системы внутренне духовных сил и существ, и как бы ни раздвигалась и ни распадалась эта система в своих отдельных пунктах, она никогда не теряет совсем своей единой жизни, и, стало быть, никакой дух никогда не бывает абсолютно оторван от всякого взаимодействия с остальным творением. Поэтому жизнь каждого духа после смерти есть *настоящая, реальная* жизнь, которая при нормальных условиях есть бесконеч-

[1] Ср. мои статьи: «Явление и сущность в жизни сознания» (Вопр. фил. и псих. кн. 30), «Понятие о душе по данным внутреннего опыта» (там же, кн. 32), «Спиритуализм как психологическая гипотеза» (там же, кн. 38), «Вопрос о реальном единстве сознания» (там же, кн. 49-50).

ный прогресс к высшему, хотя при упорном извращении воли она может стать постепенным падением и внутренним помрачением через возрастающую связь с низшими и темными потенциями бытия.

Таковы неизбежные выводы из самых основных предпосылок духовного миропонимания; поэтому если истина в нем, надо принять истину живого бессмертия. Полная реальность жизни духа на всех ее стадиях и во всей ее бесконечности — вот что нужно признать без всяких смягчений и ограничений, если мы не останемся глухи к внутренней логике спиритуалистической философии. Как и во многих других основных вопросах умозрительной теории и жизненной практики, между спиритуалистическим идеализмом и материалистическим натурализмом нет ничего среднего: или дух имеет сверхвременную существенность и есть самостоятельный и деятельный источник своей особой жизни — тогда он жив и реален всегда, как бы ни тускнело и ни омрачалось иногда его существование, и тогда земное тело с своими функциями только временный, хотя и тесно с ним связанный в пределах этого времени орган его внутреннего роста и развития; или и наша душа и наше духовное *я* только непонятные продукты нашего мозга и нервной системы — мимолетные явления, бессамостные призраки, почему-то замерцавшие над нашей земной организацией, которые исчезнут вместе с ней, как окончится когда-нибудь и вся земная эволюция. Третьего нет, хотя его долго искали в прошлой истории философской и религиозной мысли, пытаясь навеки сочетать духовную личность с земной чувственностью. Эти попытки естественны и понятны ввиду действительной неспособности нашего воображения представить конкретную жизнь вне условий и терминов земного бытия. Но не следует забывать, что границы нашего воображения далеко не составляют границ для возможных форм вечного творчества духа.

Истина бессмертия души всегда имела огромное моральное и теоретическое значение в миросозерцании и мироощущении человечества. Поэтому ее сравнительно редко отрицали, хотя в то же время она довольно часто облекалась в недоговоренные, половинчатые и шаткие формы. Только со второй половины XVIII века против веры в бессмертие возгорается сознательная борьба, которая в течение XIX столетия охватывает все более широкие круги, и в настоящее время среди культурных людей серь-

езная и твердая вера в бессмертие нашего духа есть скорее редкое исключение, чем общее правило. Эта борьба имела очень разнообразные и сложные исторические причины, но между ними особенно выделяются две главные. Первая заключалась в чрезвычайной грубости и наивности представлений о загробном будущем, которые распространились в Средние века и которые прочно удержались и после, хотя в новое время они не только казались искренним людям малоправдоподобными, но во многом и глубоко возмущали их нравственное чувство. Другая причина лежала в том повороте на путь последовательного натурализма и *геоцентризма*, о котором я уже говорил: когда весь человек был сведен на землю, когда в его земных делах и земных радостях стали видеть весь смысл его существования, когда в близком будущем предносились человеческими усилиями достигнутое торжество справедливости и разума, неограниченное господство над природой, водворение безмятежного счастья бесчисленных, быть может, бесконечных рядов человеческих поколений, — вера в загробную жизнь, особенно в такую, в какую верили кругом, могла показаться не только ненужной и лишней, но прямо вредной. И такое отношение к вере в бессмертие мало изменилось и до наших дней. При отрицательных решениях вопроса о бессмертии едва ли мы часто встретим спокойный и беспристрастный скептицизм: обыкновенно в них слышится голос вражды, а нередко звучит и определенно высказываемая боязнь возврата к средневековым ужасам веры и практики. Оттого в обычных возражениях против бессмертия так много односторонних оценок, явных преувеличений, предвзятых истин и предвзятых критериев, — так мало спокойствия и так много несправедливости. Разобраться в неограниченном обилии аргументов, приводимых противниками веры в бессмертие души, задача очень трудная и сложная, — во всяком случае, ее нельзя и пытаться разрешить в нескольких словах. Поэтому я остановлюсь лишь на самых основных и общих аргументах.

Здесь нас прежде всего встречает *моральный* аргумент против веры в бессмертие. Он облекается в разнообразные формы, но смысл его прост: он сводится к утверждению, что потребность веры в бессмертие показывает низкий и своекорыстный нравственный уровень. Человек, которому, чтобы делать добро, нужно непременно верить в загробную жизнь и загробные награды, стоит в области мо-

ральных вопросов на грубо эгоистической и утилитарной точке зрения. Он видит в добрых поступках только средства для собственного блаженства и, стало быть, совсем не понимает, что награда доброго дела в нем самом, что нравственные побуждения и нравственные настроения несут свою ценность в самих себе. Истинно добрый человек совершает добро ради добра, не думая о себе и своих личных интересах. Поэтому ему низачем не надо никакого бессмертия.

Этот аргумент повторяется часто и уверенно, и обыкновенно вовсе не замечают, до какой степени он несправедлив и прямолинеен. Нет сомнения, эгоист, который творит добрые дела только ради награды на том свете, далеко не является образцом высокого морального настроения и едва ли из его действий выйдет что-нибудь серьезное. Однако такой эгоист, если он сколько-нибудь знает себя и понимает, что он такое, будет, конечно, гораздо более опасаться геенны огненной, чем убежденно предвкушать ликующее веселие в обществе святых: не может же он не чувствовать, что он совсем не святой. Вообще настоящие эгоисты едва ли испытывают большую положительную потребность в вере в бессмертие: я думаю, каждый из них, положа руку на сердце, предпочел бы — вместо жутких и загадочных загробных перспектив — после долгой и счастливой жизни, посвященной удовлетворению всех своих прихотей, желаний и страстей, заснуть вечным сном без всяких сновидений, в котором он ни разу и не вспомнит, чем он был и чего он лишился. С чисто личной точки зрения такой взгляд на смерть — самый покойный. Чувствовал человек — жил, умер — перестал чувствовать, — чего же тут страшного? Разве страшно, что мы не жили, например, в эпоху татарского нашествия? Если вовсе не страшно не жить в прошлом, почему же так страшно не жить в будущем — например, в эпоху нашествия каких-нибудь других предприимчивых соседей?

Странно, как можно забывать, что главный источник субъективной потребности верить в бессмертие совсем не эгоистический, а, наоборот, альтруистический и моральный. С своим будущим ничтожеством примириться легко, раз мы его совершенно не будем чувствовать, — с случайным и мучительным превращением в абсолютное ничто близких и дорогих нам людей, без которых опустошается и разбивается наша собственная жизнь, примириться невоз-

можно, потому что *его мы чувствуем*. Оттого так неотразимо утешительна вера, что такого превращения в ничто на самом деле вовсе и нет, что наши близкие остались и с ними не все порвано, а может быть, и ничего не порвано, а только наступил перерыв в сношениях с ними. И потребность в бессмертии внушается не только этими простыми чувствами любви, нежности и жалости к безвременно покинувшим нас дорогим лицам, она не менее настойчиво пробуждается возмущенным чувством справедливости. Наша собственная жизнь еще не кончена, и мы не знаем, что она готовит нам впереди. Но жизнь дорогих и близких нам умерших уже завершилась раз навсегда, ее ход весь виден и смысл ясен. И вот тут сплошь и рядом подымаются гнетущие недоумения: отчего судьба их была такой жестокой, отчего они так много страдали, отчего самое хорошее и ценное в них только едва наметилось и так мало проявилось, отчего они видели так мало счастья, — отчего они испытали столько напрасных обид? Наконец, зачем и сами мы были иногда так несправедливы и бессердечны к ним? Конечно, теперь они уже ничего этого не чувствуют, но ведь чувствовали и вполне реально страдали и не нашли примирения и удовлетворения. Для них их прошлое исчезло, но ведь для нас-то оно живо и неотступно стоит перед нами в своей трагической оборванности и в своем нравственном бессмыслии! Неужели и при этих условиях надежда на то, что смерть не все кончает и поэтому все поправимо, является только показателем грубого нравственного уровня и порождена себялюбивыми мечтами о райских увеселениях?

И раз эта надежда будет совсем и убежденно отвергнута, рано или поздно подымется естественное сомнение: что такое справедливость и что такое нравственный закон с его высокими гуманными требованиями и с его признанием бесконечной ценности человека и бесконечного достоинства человеческой личности? Можно ли в них видеть реальные законы самой жизни? Но отчего же они так явно и очевидно бессильны над жизнью? Или действительный ход жизни здесь ни при чем и нравственный закон есть наше собственное создание, в котором мы воплотили наши идеалы и наше высокое моральное настроение? Тогда зачем мы его все-таки обратили в рабское ярмо для себя? Зачем ради него мы так мучим себя и других? Если он только человеческая выдумка — пускай весьма благород-

ная выдумка, — то не следует ли к ней относиться с большей свободой? Ее значение может тогда заключаться только в ее пригодности для достижения счастья и полноты жизни. А ввиду этой цели не лучше ли больше думать о себе и меньше церемониться с другими? Пути счастья очень разнообразны и очень различны у разных людей и характеров, и нельзя их втиснуть в одну общегодную формулу, да еще такую, которая нас заставляет всегда самоотверженно уравнивать свои интересы с чужими. С этой точки зрения не разумнее ли бросить самую мысль о всевластном нравственном законе и освободиться от предписаний общеобязательной морали как от ненужного насилия? Или нравственный закон в самом деле реальная сила в мире или, по крайней мере, в историческом процессе? Тогда его содержание никак не может заключаться в том, что естественным течением жизни постоянно нарушается, — оно не в бесконечной ценности человеческой личности и вообще не имеет отношения к человеку как цели в себе. Тогда оно направлено на более крупные и абстрактные величины: на благо высокоодаренных народов, на торжество жизнеспособных общественных классов, на победу могучих государств, на преуспеяние высшей культуры, на всестороннее благоденствие отдаленных будущих поколений. Пред этими грандиозными задачами бледнеет и меркнет значение и судьба отдельных человеческих индивидуальностей: вся их роль — быть незаметными и мимолетными винтами и колесами в колоссальном механизме исторического прогресса. Этим они должны быть довольны и ничего больше не ждать для себя ни в настоящем, ни в будущем. Получается одно из двух: или нравственный закон есть условная человеческая фикция, или он закон реальный, но совершенно бесчеловечный.

Из всего этого, мне кажется, ясно, что бессмертие человеческого духа далеко не безразличная величина при решении моральной проблемы. В зависимости от того, признается оно или отрицается, возникают два совсем различные и противоположные нравственные мировоззрения. И, в частности, только живое убеждение в бессмертии обосновывает и оправдывает общеобязательную мораль всечеловеческой любви и бесконечной самоценности каждого человека, потому что лишь при таком убеждении требования этой морали становятся неизбежным выражением отношений и норм вечного духовного царства. И наоборот, при

полном отрицании бессмертия всечеловеческая любовь, действительно охватившая душу, обращается в великую нравственную муку, вызываемую сознанием неосуществленности и неосуществимости этой любви и ее глубокого несоответствия реальному течению жизни: жизнь тогда оказывается лишенной именно того, что для живого нравственного чувства составляет ее единственно возможный смысл. Удивительно ли, что по естественному инстинкту самоохраны от тяжелых переживаний в наше время все менее ценят слишком откровенные проявления самоотречения и беззаветной любви?

Если моральная ценность веры в бессмертие принижается всеми средствами, то еще более решительно утверждают ее теоретическую несостоятельность. Обыкновенно ее совершенно серьезно считают наследием той проблематической эпохи древности, когда люди еще не научились различать своих сновидений от бодрственной жизни. Для современного знания бессмертие души очень многими признается поконченным вопросом: пытаться его теоретически разрешить в положительном смысле кажется чем-то неловким, чрезмерно наивным, почти неприличным, и, во всяком случае, в подобных попытках всегда готовы видеть свидетельство полного отсутствия критического и научного духа. Замечательно, что таким отношением к проблеме бессмертия заразились даже убежденные сторонники спиритуализма: они редко рассматривают вопрос о бессмертии души по существу, обыкновенно его просто обходят, иногда подменяя каким-нибудь другим, — например, вопросом о телесном воскресении, хотя этот последний вопрос, конечно, в гораздо меньшей степени доступен для ясного философского анализа.

И однако, несмотря на все это, общепринятые теоретические возражения против бессмертия далеко не отличаются силою. Характерен уже тот факт, что до сих пор Кант признается окончательным освободителем философии от этого архаического вопроса, хотя сам Кант твердо верил в бессмертие и давал ему очень видное место в своей критической системе. Забывают и о том, что аргументы Канта против рациональной психологии его времени и, в частности, против доказательств бессмертия теснейшим образом связаны с его своеобразной гносеологической теорией и вне границ ее допущений в огромном большинстве теряют всякое значение. Между тем авторы, ссылающиеся в

этом вопросе на авторитет Канта, весьма часто резко расходятся с Кантом в самых существенных пунктах и обыкновенно стоят на почве философского реализма, против которого Кант направлял все свои выводы. Все возражения Канта против бессмертия сводятся к тому, что категория *субстанции*, как и все другие категории рассудка, может иметь применение только к феноменам, только к содержанию нашего опыта, т.е. к восприятиям и представлениям нашего сознания, а никоим образом не к сверхопытным сущностям, тогда как наша бессмертная душа есть бесспорно сверхопытная сущность. Но ведь Кант с еще гораздо большей настойчивостью во имя тех же соображений отвергал независимую от нашего сознания реальность физической природы, вещества, пространства и времени: для него все это существует только в нашем чувственном сознании и есть его продукт. Поэтому у Канта убита не только рациональная психология — у него прежде всего убита вся физика как знание *реального* мира. Кант оставляет нас только при познающем духе, с его необходимо развивающимися, для всякого человеческого сознания обязательными, но все же совершенно субъективными представлениями. Пускай этот дух не бессмертная субстанция, но тогда с его уничтожением превращается в полное ничто вся вселенная со всеми ее законами. Да и что могло бы обозначать уничтожение познающего духа, если и само время и все в нем происходящее — лишь порождение его познавательных форм и *ничего больше*?

Если же мы оставим в стороне взгляды Канта и остановимся на возражениях против бессмертия в их обычном, реалистическом виде, то мы скоро заметим, в чем их главная слабость: она заключается в их чисто метафизической постановке и в их метафизическом характере, причем они, конечно, не делаются сильнее от того, что авторы, их излагающие, обыкновенно этого совсем не видят и серьезно уверены, что в своих соображениях они не покидают почвы положительных фактов. Сейчас указанный недостаток коренится в самом существе дела. Ведь все эти возражения вращаются вокруг одной общей предпосылки: наша психическая жизнь всецело зависит от нашего телесного организма и есть его произведение, — она возникает лишь тогда, когда в организме протекли некоторые определенные процессы, и, наоборот, совсем исчезает в том случае, когда в нем наступают некоторые другие процессы. Но во

всем этом явно подразумевается, что наш организм есть нечто данное раньше нашей психической жизни и нашего сознания, производящее и то и другое, как их предшествующая причина, и, следовательно, *независимое* от них. А мы уже могли неоднократно убедиться, что всякое понятие о независимой от сознания телесности, а стало быть, и о независимых от сознания организмах есть понятие трансцендентное и метафизическое, а не эмпирическое и опытом данное, по той ясной и простой причине, что в опыте бывает нам дано только то, что мы ощутили, восприняли, наблюдали, т.е. *как-нибудь сознали*. Между тем метафизические понятия обосновываются общелогическими, принципиальными, т.е. умозрительными соображениями и в своем употребления неизбежно подлежат умозрительному суду. Это, разумеется, не значит, что умозрение совсем не должно считаться с опытом: наоборот, как мы видели раньше, главный источник метафизических теорий заключается в потребности объяснить и сделать логически понятной наличность нашего сознания и нашего опыта. Но это означает только, что они должны приниматься лишь в меру их пригодности для их главной задачи, т.е. что общий факт опыта и частные его факты и свойства должны составлять *поверку* метафизических предположений, но никак не то, что мы получаем право вносить в наши метафизические понятия признаки, явно противоречащие их содержанию, единственно на основании того соображения, что иначе опыта растолковать нельзя. Напротив, если какая-нибудь метафизическая гипотеза, по внутренней логике усвоенных ею начал, никак опыт нашего сознании объяснить и обосновать не может, ее просто надо бросить. И вот с этой стороны утверждение *невозможности* бессмертия поставлено в очень неблагоприятное положение. Дело в том, что между всеми метафизическими теориями бессмертие невозможно и немыслимо только для материалистического взгляда на человеческую природу, и притом лишь для той его формы, по которой наша психическая жизнь есть прямой продукт и неотделимое свойство физико-химических процессов в нашем мозге и нервной системе [1]. Напротив, для всех других форм метафизического миропонимания бессмертие души есть пред-

---

[1] Наоборот, если признать, что ближайшим и непосредственным субстратом психической жизни является проникающая наше тело невесомая среда или эфирный организм, то переживание этим организмом телесной смерти, ввиду устойчивости и прочности происходящих в нем процессов, представляется гораздо более вероятным, чем его немедленное распадение («Философск. характер. и речи», стр. 340-351).

положение вполне мыслимое, а нередко и весьма вероятное, особенно если обратить внимание на то, что бессмертие, по своему общему понятию, вовсе не обозначает непременно вечности посмертного существования, а только переживание духом смерти своего телесного организма. Я не говорю уже о чистом спиритуализме, из которого вечное существование индивидуального духа есть необходимое логическое следствие; бессмертие души есть единственное вероятное предположение и с точки зрения метафизического дуализма духа и материи. Оно не представляет ничего невозможного и немыслимого и для системы агностицизма, хотя бы по той причине, что при абсолютной непостижимости и непонятности истинной основы мира все возможности проявления ее продуктивности оказываются принципиально равноценными. В частности, параллелистический монизм, составляющий весьма распространенную разновидность агностицизма в Германии, в лице лучших своих представителей неоднократно выступал на защиту идеи бессмертия. Итак, категорическое и уверенное отрицание бессмертия возможно только на почве материализма. Но этим самым произносится решающий суд над таким отрицанием: как мы уже видели, материализм есть самая беспомощная из философских систем, когда он начинает объяснять возникновение и существование психических фактов. Материализм приписывает веществу такие свойства, при которых переход от него к психической жизни не только непонятен, он прямо невозможен. Или материя совсем не то, что о ней думают материалисты, или ничего психического просто не должно быть. Следует ли удивляться, что если для материализма ничто психическое невозможно, то и бессмертие психического для него также невозможно? В этих двух невозможностях сказывается бессилие предпосылок системы, а вовсе не отсутствие какого-нибудь факта. В других же умозрительных теориях, менее односторонних и прямолинейных, бессмертие оказывается и мыслимым, и допустимым. И с другой стороны, в той единственной системе, в которой действительно примирены внутренние противоречия всех других умозрительных систем и которая, по своей внутренней стройности и логической законченности, в самом деле имеет право притязать на свое исключительное признание, — в системе спиритуалистического монизма, — индивидуальное бессмертие духа есть необходимый вывод из основных предпосы-

лок.

Этим я вовсе не хочу отрицать великих трудностей, которые окружают истину бессмертия, когда поднимается вопрос об ее конкретном истолковании. Ведь умозрение всем своим проблемам поневоле дает лишь общие и абстрактные решения, а дело идет о самом реальном и близком для нас, о нашей собственной жизни и о тех весьма существенных переменах, которые должны в ней произойти, когда порвутся ее связи с земными условиями нашего существования, Многие из трудностей, сопряженные с рассматриваемым вопросом, для умозрения совсем неустранимы, другие могут быть разрешены только после всестороннего и внимательного исследования. Теперь я могу лишь остановиться, и то совсем кратко, на одном пункте: я разумею вопрос о личном и безличном бессмертии. Ведь очень часто высказывается мысль, что если и допускать бессмертие, то в форме совершенно безличной, в смысле слияния с природой и растворения в ней, а никак не в смысле сохранения нашей индивидуальности, которая всецело привязана к физическим условиям и поэтому должна умереть вместе с телом. Здесь прежде всего приходится спросить: можно ли категорически противополагать безличное бессмертие личному? Если совсем исчезнет личность, что тогда останется для *бессмертия безличного* и что этими словами называть? Ведь надо помнить: наше индивидуальное *я* есть нечто абсолютно конкретное, ничем незаменимое и неподменимое, иначе сказать, всецело субъективное. Соответственно этому и все содержание нашей психической жизни всецело субъективно. Наши мысли по своему объективному логическому значению могут совпадать с чужими мыслями, но все же наша мысль и *чужая* мысль — два разные наличные факта, которые, в этом качестве фактов, не сливаются между собою, не переходят друг в друга, не составляют нумерически единичной реальности. Наши мысли, наши желания, наши чувства не переходят за барьер нашей личности и составляют неотторжимые звенья в едином потоке переживаний нашего индивидуального субъекта. Если исчезнет этот субъект, исчезнет и весь поток, который есть то же самое наше индивидуальное *я*, только в различных своих действиях и состояниях: ничего не останется, что могло бы еще разливаться и растворяться. По этому поводу приходится сделать важное замечание: теория безличного бессмертия вовсе не одна

теория, она распадается на две разновидности, которые довольно легко уследить исторически и которые не только различны, но и противоположны по своему смыслу. По одному взгляду, в природе сохраняется некоторая универсальная сила или способность, которая порождает при определенных физических условиях отдельные индивидуальные психические сферы. Однако каждая такая психическая индивидуальность при смерти организма обращается во всем своем составе в полное ничто — не умирает только общая способность природы и впредь производить подобные индивидуальности, которую, если угодно, можно назвать *психической силой*. Такая теория отличается от материализма только некоторой недоговоренностью и туманностью выражений, но в ней не устанавливается никакого бессмертия, даже в смысле растворения в природе. По другому учению, индивидуальное *Я* не уничтожается после смерти — оно только бесконечно расширяется по внутреннему содержанию своей жизни, и это содержание вполне совпадает с жизнью божественной, а через это индивидуальное *я* неразличимо сливается с Богом. Если при этом иметь в виду, что сравнительно редко допускается, что такое слияние происходит тотчас же после смерти, а напротив, обыкновенно предполагается, что до него индивидуальный дух должен пройти ряд посредствующих стадий, то будет ясно, что здесь мы имеем лишь видоизмененное учение о личном бессмертии. Однако и в самых крайних своих формах это учение не представляет действительного отрицания личного бессмертия: по его основной концепции, все положительное в личности навеки сохраняется, она только теряет в момент смерти все свои ограничения и все, что от них зависит, и тем сразу превращается в Бога. Ясно, что это не отказ от личного бессмертия, а лишь очень фантастическое его понимание: реальность личности в нем не уничтожается, она даже до бесконечности расширяется, притом одним скачком, в исключительной зависимости от физических причин и без всякого отношения к внутренним качествам и содержанию личности до этого рокового момента. Очевидно поэтому, что там, где бессмертие не пустая метафора, лишенная определенного смысла, и где в самом деле признается неуничтожимость духа, там неизбежно допускается неуничтожимость и всякого индивидуального духа. Без всяких натяжек можно сказать, что признавать неуничтожимость духа при посто-

янном и полном уничтожении индивидуальных душ так же невозможно, как нельзя утверждать сохранение вещества, допуская в то же время, что все отдельные атомы этого вещества непрерывно обращаются в абсолютное ничто и непрерывно возникают вновь из ничего.

Итак, умозрение не дает действительных оснований для отрицания бессмертия. Но не доставляют их и показания опыта или выводы эмпирических наук, если только к этим выводам не примешиваются замаскированные метафизические предположения, что, однако, случается очень часто. Опыт не открывает нам ни внутренней сущности нашего телесного организма, ни подлинной природы происходящих в нем процессов, ни действительного значения связи между состояниями нашего тела и нашей психической жизнью. Чистый опыт в этой области дает нам только различные отношения последовательности и одновременности между нашими внутренними переживаниями и внешними восприятиями происходящих в нашем теле перемен. Сопоставляя показания нашего собственного опыта с свидетельствами наших ближних о том, что и они испытывали и наблюдали в аналогических случаях, мы приходим к более или менее устойчивым обобщениям, которые, однако, ничего не говорят нам ни об истинном существе нашего тела, ни об истинном существе связи между органическими отправлениями и состояниями нашей души. Тем не менее обыкновенно думают совсем иначе: настойчиво доказывают, что именно развитие опытных исследований с очевидностью показало теснейшую и всеохватывающую зависимость всего психического от физиологических условий и что эта зависимость устраняет всякую мысль о душе как самостоятельном психическом начале. Поэтому при современном уровне опытных знаний душевную жизнь можно рассматривать лишь как функцию мозга и нервной системы: нервно-мозговая система есть единственная причина и единственный носитель всего психического в нас. Следовательно, когда мозг разрушается, и наша психическая жизнь исчезает навеки.

Категорический тон подобных выводов нисколько не уменьшает шаткости и слабости их оснований. Ведь совершенно ясно, что зависимость одного ряда явлений от какого-нибудь другого ряда далеко еще не обозначает его непременного происхождения только от этого ряда; тем более из нее нельзя выводить тожества среды или субстра-

та, в котором развиваются оба ряда явлений. Ртуть в барометре подымается тем выше, чем сильнее давление воздуха, и зависимость здесь полная; значит ли это, что ртуть есть воздух, или воздух — ртуть? Когда стекла в окнах загрязнены и потускнели, то в комнате темно, а когда мы их задвинем непроницаемыми ставнями, в ней водворяется совершенный мрак, — означает ли это, что стекло есть исчерпывающая причина и носитель света и что ни о каких колебаниях невесомой среды при явлениях света говорить не следует? Основания вывода еще более теряют в своей определенности, когда мы имеем зависимость *взаимную*. Между тем действительный опыт говорит именно за такую *взаимную зависимость* психических и физических фактов. Мы не только *воспринимаем* содержание нашего опыта, но и направляем его по-своему, — об этом свидетельствует каждое наше движение и каждый наш поступок. Правда, против этого с убеждением выставляют принцип *эпифеноменизма*, по которому ничто психическое не может оказывать ни малейшего влияния и воздействия на непрерывный поток физических движений, где бы он ни протекал — в нашем организме или вне его. Однако этот принцип не имеет никакого подобия ни опытной, ни умозрительной доказательности.

Есть еще одно возражение против бессмертия, также исходящее из эмпирических соображений, но которое относится уже к другой стороне вопроса. Иногда рассуждают так: если в самом деле существует бессмертие, то как возможно, чтобы близкие нам существа, связанные с нами крепкими узами любви и дружбы, никогда и ни в чем не показали нам, что они живы и помнят о нас? Между тем мертвые никогда не возвращаются. Правда, ходит много рассказов о явлениях умерших, но эти рассказы рассеиваются как дым при малейшем прикосновении трезвой критики, и мы убеждаемся, что в них мы всегда имеем чисто субъективное порождение или сознательной лжи, или безотчетных иллюзий и галлюцинаций, или, наконец, традиций отдаленного прошлого, не допускающих исторической поверки. Итак, бессмертие только наш вывод, предположение, мечта, которым в наблюдаемой действительности не соответствует никаких фактов.

Но если б даже это было именно так, если бы бессмертие души представляло только вывод нашего разума, не допускающий проверки путем прямых наблюдений, — было

ли бы это чрезмерно удивительным? Ведь нельзя забывать, что вообще по отношению к чужой душевной жизни мы поставлены в особое положение: мы никогда ее не воспринимаем прямо, даже когда она находится в земных условиях бытия и облечена в человеческое тело, — мы всегда судим о ней только косвенно, по внешним проявлениям в понятных и привычных нам движениях, поступках, словах. Почему же думать, что чужая душа, потеряв возможность таких внешних проявлений, все-таки непременно должна себя чем-нибудь обнаруживать для нас? Разве нельзя допустить, что после разрыва с своим материальным организмом душа вообще теряет способность воздействия на физическое вещество, тогда как мы все нам постороннее продолжаем воспринимать лишь чрез физические движения? Или разве нельзя предположить, что душа хотя и не теряет после смерти совсем связи с физическим миром, но все же может оказывать действие лишь на такие его элементы, которых мы совершенно не в состоянии воспринять? Ведь способность нашей чувственной восприимчивости крайне ограничена. И разве нельзя придумать и много других возможностей, при которых понятные и доказательные проявления чужой посмертной жизни должны быть для нас навсегда закрытыми, особенно если при этом мы будем твердо стоять на убеждении, что всякая чужая реальность воспринимается *только* через *внешние чувства*. Между тем обыкновенно это считается аксиомой.

Но далее подымается еще и другой вопрос: точно ли с бесспорностью доказано, что никаких точек соприкосновения между нашим миром и духовным миром нет и что никаких воздействий на человеческий мир со стороны покинувших его никогда не совершается и не испытывается? Точно ли в этой очень трудной, тонкой и неуловимой области есть что-нибудь абсолютным образом и обязательно для всех *доказанное*? Тем более что тут дело идет не только о сношениях живых с умершими, а обо всей огромной области так называемых *мистических* фактов. Правда ли, что все мистические факты, о которых так много говорит история и так часто сообщают отдельные лица, все без остатка обращаются в ничто, когда они предстанут на суд беспристрастной и спокойной критики? Во всем этом вполне дозволительно очень серьезно сомневаться. Пускай бесспорно доказанных фактов непосредственного общения живых с умершими указать нельзя; по какой логике можно

из этого вывести, что самих фактов подобного общения бесспорным образом нет и никогда не было? Разве мало фактов и в науке и в жизни, которых мы бесспорными вовсе не считаем и которых мы тем не менее не отвергаем и даже признаем их вероятными, — иначе куда бы девались все наши гипотезы и предположения вообще? В особенности не надо забывать, что по отношению к сейчас рассматриваемой группе мистических фактов едва ли в настоящее время может быть какая-нибудь речь о беспристрастной и спокойной критике: напротив, к ним относятся с еще более острым и враждебным предубеждением, нежели к философской проблеме бессмертия в ее принципиальном виде. Все факты этой группы обыкновенно сразу зачисляют в разряд *сверхъестественного* и тем освобождают себя от справедливого и беспристрастного отношения к ним. Странный принцип Давида Юма, столь разногласящий с общим настроением его свободного и скептического ума: все сверхъестественное и чудесное должно быть отвергнуто, как бы ни было оно хорошо засвидетельствовано и как бы добросовестно его ни наблюдали, потому что сверхъестественное нарушает законы природы, а законы природы удостоверены общечеловеческим опытом, — типически выражает отношение нового времени к каким бы то ни было мистическим фактам. Юм не хотел заметить, что, руководясь его правилом, пришлось бы отвергнуть сверхъестественное и в том случае, если бы оно и в самом деле, и притом самым несомненным образом, наблюдалось, и что, с другой стороны, по его же собственной оценке человеческого познания законы природы, будучи эмпирическими обобщениями фактов, не могут представлять из себя абсолютно универсальных истин, не допускающих ни исключений, ни отклонений. Позднейшие исследователи мистического пользовались критериями, аналогичными юмовскому: при объяснении всякого загадочного факта они предпочитали любое предположение, даже самое несообразное, произвольное и маловероятное, допущению мистических элементов в этом факте, и как только подобное предположение бывало придумано, факт считался разъясненным раз навсегда. Понятно, что при таком способе исследования мистических фактов не осталось совсем. Если угодно, в таком прямолинейном методе есть и своя хорошая сторона: когда, при его господстве, все-таки находились серьезные исследователи, которые, повинуясь требо-

ваниям умственной честности, признавали за некоторыми мистическими явлениями их своеобразный характер, труд этих исследователей получал особенно высокую цену, — за них можно было поручиться, что они сначала сделали все от них зависящее, чтобы дать изучаемым явлениям *не мистическое* объяснение. Но нельзя не видеть и весьма дурную сторону этой упрощенной расправы с мистической областью жизни: когда наука в лице большинства своих представителей с такою легкостью от нее отвернулась, исследование этой области попало в руки людей мало подготовленных, чрезмерно доверчивых, а то и просто шарлатанов и заведомых обманщиков. Выигрыш ли это и для кого?

Какая огромная роль в обычном отношении к мистическим фактам принадлежит предубеждению против них, показывает следующий достаточно известный пример. Лет пятьдесят назад многочисленные рассказы о явлениях умерших близким людям в момент своей смерти считались пустыми сказками или, в лучшем случае, следствием простого совпадения совершившихся событий с галлюцинацией какого-нибудь больного. Но вот возникла теория *телепатии*, которая обходилась при объяснении подобных феноменов без гипотезы бессмертия, и «прижизненные призраки» сделались предметом детального изучения, давшего очень интересные и важные результаты. В настоящее время трудно даже измерить, как много дала телепатическая гипотеза в смысле расширения горизонтов психологических наблюдений, хотя нельзя не указать и на то, что она тем более теряет в своей определенности и содержательности, чем более раздвигает область своих применений. Что же вытекает из сказанного? С мистической стороной жизни едва ли целесообразно вести политику страуса; она не устраняется и не уничтожается тем, что от нее отворачиваются. Чем шире, богаче и разнообразнее раскрывается пред нами область религиозного и мистического опыта, тем более серьезным становится вопрос о всестороннем изучении всех ее фактов, касаются ли они непосредственного взаимного соприкосновения сознаний живых людей, разделенных огромными расстояниями, или восприятия будущего, или общения живых с умершими, или, наконец, таинственного созерцания конечным сознанием бесконечных глубин абсолютного духа. Эти факты стоят перед нами нерешенными и загадочными проблемами. Что именно в них дано, что они значат и чрез какие посредствующие звенья они

вплетаются в нашу жизнь? Нам пока нечего ответить с научною уверенностью. Но мне кажется, что и теперь дело стало настолько ясным, что мы уже можем чувствовать, как серьезны и как трудны эти вопросы. А к серьезным и трудным вопросам подходить надо мирно и спокойно, без экстатических восторгов, но и без предвзятого слепого осуждения.

Какие же окончательные выводы получаются из всего предшествующего по отношению к проблеме бессмертия? Я хотел бы отметить только два главных: 1) ни умозрение, ни опыт не дают действительных оснований для отрицания бессмертия; 2) та единственная философская система, которая свободна от принципиальных внутренних противоречий, видит в бессмертии души теоретически и морально необходимый постулат.

VI

Этим я оканчиваю общую характеристику основных начал духовного миропонимания. Я старался показать, что упорная и длительная борьба двух великих миросозерцаний — натуралистического и духовного — близится к своему завершению. Для современной мысли нужен новый путь и новая истина. Однако эта новая истина есть в то же время и очень старая истина: она лежит в основе всех религий, она нашла свое высочайшее выражение в учении христианства, она составила коренной смысл наиболее устойчивых, жизненных и логически стройных систем философии. В этой истине единственный выход из современного умственного хаоса. Мы уже видели, что по самому устройству нашего разума существует лишь очень немного основных решений проблемы бытия. И когда все попытки объяснить жизнь нашего сознания и нашего духа из недуховных источников и сил обнаружили свою полную несостоятельность и потерпели крах, мыслимым остается одно предположение: истинная реальность принадлежит только духу; не только наша ограниченная субъективная жизнь, но и всемирная жизнь есть произведение духовного творчества. И когда мы разовьем этот взгляд в его неизбежных предпосылках и очевидных последствиях, мы получим миропонимание законченное, гармоническое и внутренне связанное во всех своих утверждениях; это миропонима-

ние обосновывает самые важные и существенные верования и чаяния нашего духа; оно вносит высший моральный смысл в космическое бытие и в существование всех отдельных тварей; в нем высочайший нравственный идеал, видящий в каждой духовной личности незаменимую цель в себе, а в самоотверженной любви и внутренней солидарности полагающий истинную жизнь всего духовного царства, становится реальным двигателем, всеобщею нормой и предельною целью мирового развития. Иначе сказать, в нем выводы и требования разума совпадают с великими заветами Евангелия.

Как же это понять? Должно ли это означать, что истинная философия, признавшая самобытную реальность духа, дает настолько содержательные начала для нашего жизненного миросозерцания, что она способна заменить собой религию? Этого я никак не думаю. Конечно, было бы огромной несправедливостью принижать влияние философских идей в смене и развитии религиозных учений и верований, — достаточно указать хотя бы на тот факт, что современная религия земного прогресса и культуры, вытеснившая и поглотившая в широких просвещенных кругах Европы все другие религиозные формы, есть прямой продукт предшествующей эволюции философских и научных взглядов; но все же роль философии в истории религиозных воззрений при обычных и нормальных условиях скорее косвенная, чем прямая. Тут не только приходится иметь в виду неизбежную общность и отвлеченность философских построений и выводов, а стало быть, и сравнительную бедность их содержания, еще большее значение принадлежит самому факту, что мы в них имеем только выводы и построения нашей мысли. Живое, покоряющее душу убеждение едва ли часто бывает лишь плодом отвлеченных рассуждений, и, во всяком случае, таким плодом оно может быть только у немногих, исключительных натур. У огромного большинства людей живая, вдохновляющая вера во что бы то ни было всегда рождается из внутреннего живого опыта. Тем более вера религиозная предполагает свой особый религиозный опыт, как бы ни разнообразились его формы, — все равно, состоит ли он из индивидуальных озарений и откровений или тесно примыкает к коллективному историческому опыту многих поколений. Однако и религиозный опыт, как всякий другой, слагается из двух факторов: из непосредственных пережива-

ний, часто невыразимых и неопределимых ни в каких понятиях, с одной стороны, и из умственных оценок этих переживаний, с другой. И вот в этом втором факторе религиозного опыта очень решительно сказывается влияние тех общих воззрений, которые человек себе усвоил, и того философского миросозерцания, которое он разделяет. И довольно легко понять, что влияние разных систем философии на непосредственное содержание религиозного опыта не может быть одинаково: одни философские воззрения содействуют расширению и углублению религиозных переживаний, сами внутренне обогащаясь от них, другие, напротив, стесняют и задерживают их, отодвигают в бессознательную сферу, искажают их и обедняют. Вообразим материалиста с глубоко религиозной натурой (такие несомненно встречаются) — как он должен отнестись к внутренним откровениям своего чувства? Он невольно оценит их как чисто субъективные иллюзии и для себя оставит в них только то, что наиболее безобидно с его точки зрения, т.е. самое бессодержательное, ничего не говорящее для мысли и ничего не меняющее в его взглядах на вещи. Именно в таком положении оказывается современный натурализм, когда он, с своей точки зрения, пытается оправдать религию: под именем религии он оправдывает нечто такое, чего нельзя перевести ни на какие понятные слова. При таких оправданиях религиозные переживания с неизбежностью тускнеют, мельчают и замирают. Истина, которая только неопределенно чувствуется, но несостоятельность которой мы в то же время с полной ясностью понимаем, всего скорее обратится для нас в дорогую, но обманчивую мечту. Во всяком случае, тут должно произойти одно из двух: или мы признаем истину в чувстве и тогда отвергнем правильность нашего понимания, или мы все-таки будем убеждены в верности своего понимания, тогда истина непосредственной веры невольно станет для нас под вопрос. И в религиозной области, как во всякой другой, не может быть нормой непрерывный разлад противоречащих друг другу приговоров. Поэтому едва ли правы те, кто всегдашним содержанием вары считают непонятные и противоречивые предметы и всю заслугу веры видят в свободном признании совершенно непостижимого и неизвестного. С их точки зрения, трудно приписать какое-нибудь достоинство вере великих мистиков, для которых содержание их веры было самым достоверным и очевидным из

всего, что они знали, — не должно быть никакой ценности и в вере простых людей в те непосредственные религиозные эпохи, когда на все вещи так же естественно смотрели под религиозным углом зрения, как мы теперь на все смотрим под современным научно-физическим углом. С другой стороны, по свободному произволу избранная вера едва ли способна быть действительным двигателем настроений и поступков человека. Ведь тогда не она им владеет, а он ею владеет; она может его субъективно утешать, но едва ли способна к чему-нибудь неотразимо понуждать. Не оттого ли в наше время люди религиозные и нерелигиозные так мало отличаются между собой? Вера тогда только великая сила, когда она говорит всему человеку — и в его чувстве, и в его понимании, и в его воле.

Этим определяется главное значение духовного воззрения на мир как философской системы: в тех, кто проникается ее идеями, она дает беспрепятственный и свободный ход религиозному опыту и религиозному творчеству как в индивидуальных, так и в коллективных, *соборных*, церковно-исторических или традиционных формах. Она заставляет глубоко сознать незаменимую и неотменимую серьезность религиозных проблем, не только жизненную и практическую, но и теоретическую, а по отношению к наиболее основным и универсальным между ними она намечает те принципиальные решения, которые одни отвечают внутренней логике духовного взгляда на реальность. С другой стороны, она побуждает человеческую мысль без предубеждений и внимательно остановиться на таких особенностях окружающей нас действительности и нашего внутреннего мира, которые при других взглядах непонятны, а потому неинтересны. Надо помнить, современные прагматисты указали важную истину: действительность *пластична*, — она, по крайней мере, пластична в том смысле, что мы открываем в ней лишь то, чего в ней ищем, и, напротив, она закрыта и замкнута от нас именно в той мере, в какой мы от нее отвернулись. Поэтому совершенно естественно, что коренная перемена в общем миропонимании должна вести за собою весьма существенные изменения и в таких областях знания и жизни, которые не имеют прямого отношения к умозрительным задачам философии.

Как я уже говорил, бывают эпохи, когда в пересмотре основ общепринятого миросозерцания не только не чувствуется прямой нужды, но когда всякая серьезная попыт-

ка в этом направлении кажется в глазах большинства ненужным покушением на установившуюся душевную и умственную гармонию и потому встречается недоброжелательно. И бывают другие эпохи, когда самые коренные вопросы мысли и жизни встают перед сознанием с неудержимою силою и критическая переоценка принятого за истину делается насущной потребностью уже не отдельных любителей философских исследований, а и для всякого живого и серьезного ума. Для такого массового пробуждения поисков за новой истиной причина обыкновенно лежит не столько в логических, сколько в психологических мотивах: она заключается в резкой и общей перемене человеческого самочувствия. И вот мне представляется, что именно в ближайшие к нам дни должно наступить напряженное искание новых решений проблемы бытия, новых идеалов деятельности, новых примирений для противоречий жизни. Человечество переживает небывалую, поистине катастрофическую эпоху. Никогда еще не было такой свирепой борьбы колоссальных народностей, превратившихся в многомиллионные армии, никогда еще не проливалась зараз в таких колоссальных размерах кровь, никогда еще люди не прибегали к таким невероятно жестоким и в то же время низким средствами взаимного истребления. Впрочем, дело даже не в происходящей сейчас войне: все основания позволяют думать, что при нормальном развитии событий она должна для нас кончиться благополучно. Это еще не всемирная катастрофа, а только предвестник грядущих катастроф. Важно то настроение, которое водворится в человечестве после окончания войны, тот урок, который оно из нее вынесет. Через нее люди должны убедиться в двух фактически наглядных истинах: 1) человеческий род вовсе не добреет, и он очень еще далек от такой внутренней организации, при которой война станет невозможной; 2) при непрерывном и безграничном росте техники разрушения каждая последующая война будет гораздо ужаснее войны предыдущей. Если развитие техники будет идти тем же шагом, каким оно шло до сих пор, не является ли вероятным, что в сравнительно близком будущем любой народ, любая культура, любая цивилизация могут внезапно погибнуть с катастрофическою и обидною случайностью только оттого, что какой-нибудь другой народ успел незаметно подготовиться и вовремя выступить? При таких условиях чего хорошего ждать человечеству? Тем более

что вопрос идет не только о злой воле целых народов: уже теперь отдельный человек, умело овладевший какой-нибудь технической новостью, оказывается сильнее огромных масс, — современная война дала тому многочисленные примеры, — чего нельзя ждать в этом направлении впереди? В этом отношении приходится отметить печальную иронию истории: ведь современные люди именно в горделивом сознании окончательной победы человека над природой почерпали свои твердую уверенность в скором водворении всеобщего человеческого благоденствия на земле. И вот эта победа на наших глазах превращается в величайшую угрозу для какого бы то ни было прочного благоденствия! Если проповеди о возвращении человечества к первобытной дикости как единственном пути к его спасению еще суждено когда-нибудь возродиться, то она получит возможность ссылаться на гораздо более простые и наглядные аргументы, чем это делала до сих пор.

Таким образом, тускнеет и расплывается мечта о скором пришествии земного рая, созданного могуществом человека и его науки. А ведь в этой мечте самый существенный догмат геоцентрической религии. Человечество опять отброшено к давно покинутому сознанию беспомощной непрочности своего существования и жуткой неизвестности будущего. Можно ли ограничиться этим сознанием? Ведь нельзя жить, совсем ни во что не веря и ни на что не надеясь! Если земные эмпирические пути человеческой истории обманывают и в них не оказывается того абсолютного и завершительного смысла, в который верили раньше, — значит ли это, что нигде и ни в чем, ни на земле, ни на небе, ни в чувственно видимом, ни в его сверхчувственной основе, нет совсем никакого смысла? Человек так не может верить, хотя бы по естественному чувству самосохранения, да он и не должен так верить. Если обмануло близкое и преходящее, он с тем большей энергией станет искать далекого и окончательного, и чем труднее его жизненное положение, тем дороже ему делается идеал, независимый ни от каких житейских случайностей. Когда темно кругом и темно впереди, — чтобы не упасть духом, не растеряться, не прийти в отчаяние, а бодро делать свое дело, — надо очень крепко верить, что нет такого мрака, которого не рассеют лучи вечного света!

ПРИЛОЖЕНИЕ

Ответная речь

Было бы мало сказать, что я очень польщен высказанными и прочитанными сейчас характеристиками и оценками моей деятельности; я прямо смущен и как бы нравственно оглушен и сбит с толку тем, что мне было сказано. Скромность моя перенесла жестокое испытание. Конечно, я очень хорошо знаю, что на юбилеях, как и в некрологах, принято говорить о людях только самое похвальное и притом непременно в повышенном тоне. Но даже если откинуть все, что зависит от этого обстоятельства, в прочитанном вами остается слишком много такого, от чего можно растеряться. Не нахожу слов, как выразить вам мою благодарность и за щедрый, глубоко меня трогающий дар, и за ваше доброе мнение обо мне. Поверьте, оттого она не меньше. Я, разумеется, не судья моего жизненного дела и не буду пускаться на такую зыбкую для меня почву. Скажу только о том, что меня вдохновляло и двигало в моих философских работах.

С незапамятных времен в человеческих умах живет два противоположных миросозерцания: по одному истинно сущее — настоящая реальность вещей — для нас закрыто, непостижимо и если находит в чем себе отдаленное изображение, то только в схемах и механических отношениях нашего внешнего опыта. Больше о действительности мы ничего знать не можем. Наш внутренний душевный мир, наше *я*, наше сознание и воля только феномены, только мимолетное марево, поднявшееся над этой темной, неизвестной, далекой от нашего самочувствия и непонятной основой. По другому миропониманию, напротив, только в своей душе, только в непосредственных переживаниях нашего внутреннего *я* нам дана настоящая действительность и лишь через нее мы постигаем и всякую другую реаль-

ность. В нашем психическом мире мы встречаем нечто реальное безо всяких прикрытий, как оно есть, и поэтому только в нем можно искать опоры для содержательного познания об истинном бытии.

Из этих двух возможных пониманий мира я всецело примкнул ко второму. Первое миросозерцание несет в себе такие несообразности, которые не дозволяют ни его прочного признания, ни его последовательного проведения. Ведь если наш дух никак не выражает в себе внутренней реальности остального мира, как мы можем что-нибудь об этом мире знать или даже вообще что-нибудь о нем утверждать? С другой стороны, если наш дух и объективная действительность так абсолютно противоположны и так несвязаны между собою, как они могут войти элементами в одно мировое целое? Не попадаем ли мы в безвыходные дебри самого непримиримого дуализма? Итак, остается единственный путь для действительного философского *понимания* мира: бытие нужно понять по духовным аналогиям и в духовных категориях. То, что есть основного в нашем духе, то, без чего немыслимо ни одно его проявление, должно лежать в основе и всех других вещей, если только мир представляет внутреннее единство, а не распадается весь в бессвязные, чуждые друг другу клочья. Внутренняя духовность всего действительного и его живая внутренняя связь, — в этом коренной тезис *спиритуалистического* мировоззрения.

Что же открывает нам непредвзятый внутренний опыт о духе как самое основное в нем? Он открывает его единство, его самоопределение и, стало быть, свободу, творческий характер всех его процессов, целестремительное направление всей его самодеятельности. Это такие признаки, которые присутствуют на всех ступенях духовного и которые если отбросить, от самой духовной жизни ничего не останется. Итак, если мир духовен в своей внутренней сущности, то в его бытии должна изливаться единая, свободная, творческая сила, ведущая все ею созданное и вызванное к своим высшим целям. В этих целях осуществляется объективный идеал творения, и этот объективный идеал есть в то же время наш человеческий нравственный идеал. Ведь одна и та же сила движет миром и составляет глубочайший корень нашей индивидуальной духовности. Смысл жизни человека в том, что в нем вечное свободно ищет вечного. Таково в самых сжатых чертах мое философское

credo.

Мне сейчас было указано, что я с самого начала разорвал с позитивизмом и через это сразу оказался в плоскости умозрительной философии и что, далее, в области умозрительной философии я не примкнул ни к немецкому идеализму, ни к славянофилам и пошел своим особым, одиноким путем. На это могу лишь ответить одно: в этом не было ничего преднамеренного, это вышло само собою. В годы моего отрочества и юности я испытал сильное влияние славянофилов, многих из которых я знал лично, и в течение долгих лет после они были близки моей душе. С другой стороны, и для меня, как для большинства моих философских сверстников, великие представители немецкого идеализма были самыми большими авторитетами в сфере умозрения. И если я оторвался от того, что мне было так близко и дорого, то для этого были особые причины. Я был всегда глубоко убежден, что разум человеческий не только источник всяких обманов и что функция его не в одном искажении реальных отношений между вещами, а и в усмотрении их *и в действительном постижении*. Поэтому я думал, что разуму при добросовестном и серьезном пользовании его силами и средствами, даже когда он предоставлен себе, даже когда он опирается только на ту очевидность, которая заключена в нем самом, открыта объективная истина о сущем, — пускай не во всей его полноте и неисчерпаемой глубине, пускай только в общих и ограниченных очертаниях, но все же *истина*, а не мираж и призрак. А раз это так, то возможны общеобязательные истины разума о действительно существующем в нем самом, а если они возможны, то их *должно* искать, и в этом первая и главная задача философии как реального знания. Философия не может быть только условным методом или логическою формою для изложения субъективных верований и чаяний высоко настроенных, пламенно верующих душ, — она должна быть прежде всего системою объективных истин, обязательных для всякого разумного существа. Такое понимание философской задачи отделило меня от славянофилов. Их твердое убеждение в том, что последнее слово разума сказано в системе Гегеля и что это слово оказалось пустым и ложным, заставляло их смотреть на философию как самостоятельную науку безнадежными глазами, и содержания для философии они вынуждены были искать только в догматах и откровениях истинной церкви.

С другой стороны, мне казалось, что философия переживает очень критический момент. Старые проторенные дороги философии исхожены во всех направлениях, ее испытанные, старые методы использованы, как только можно было их использовать, а получилось разочарование и крушение прежних надежд. Система объективных истин разума о реально сущем не только не была найдена — перестали верить в самую возможность ее когда-нибудь найти. Для меня это было знаком, что весь пройденный философской мыслью путь должен быть радикально пересмотрен. Ведь когда философское понимание попадает в тупик, из него может быть лишь один выход: *принципиальное сомнение*, которое уже спасло философию в эпоху Декарта. Со всею серьезностью и умственною добросовестностью надо отказаться от всех философских предрассудков — метафизических, гносеологических, психологических и космологических, — от всех предвзятых предположений, из каких бы почтенных школ они ни исходили, от всех традиций — не потому, чтобы они были непременно ложны, а потому, что надо же отыскать критерий, чтобы оценить их по достоинству и выбрать между ними. Нужно отбросить все предвзятое и строить все заново, опираясь на очевидность разума, на то, что для него просто, ясно и несомненно, делая наименьшие допущения, и притом только такие, которые говорят сами за себя и логическая необходимость которых не может подлежать серьезному спору. *Скептический путь к объективной истине* — вот что одно остается для философии в эпохи ее великих потрясений. Я убедился, что долг современного философа вступить на этот тяжелый и тернистый путь, и тогда мне пришлось разорвать с немецким идеализмом и, прежде всего, с теорией разума Канта. Ведь каждому известно, что она опирается на очень сложные, а в некоторых отношениях и тусклые предпосылки, и что до наших дней тянется вековой спор не только об их оправдании, но и о самом их смысле. В результате я оказался в очень одинокой позиции, и это было естественно. Тем более мне несказанно дорого выраженное мне теплое признание моих скромных заслуг, и я не знаю, как мне благодарить за него.

Е.Н.Трубецкой

Москва в конце восьмидесятых и в начале девяностых годов. Лопатинский кружок

Скудость умственных ресурсов в Ярославле не особенно сильно чувствовалась, между прочим, благодаря близости Москвы, куда можно было поехать в единственном в то время почтовом поезде в одну ночь. — В 1887 году в Москву переселились мои родители. Так как я читал в Ярославле лекции только два часа по понедельникам, я при желании мог приезжать в Москву на целых шесть дней, не нарушая расписания моих чтений. В экстренных случаях, когда было нужно, я зачитывал в одну неделю за две и выкраивал себе таким образом двухнедельный отпуск. Это было для меня очень важно, потому что как раз в начале моей академической карьеры я приобрел в Москве два новых, в высшей степени ценных для меня знакомства. Едва окончив курс университета, я познакомился с молодым, тогда только что дебютировавшим московским философом — Львом Михайловичем Лопатиным. У него же я через год познакомился с Владимиром Сергеевичем Соловьевым.

В Москве в то время не было дома, который бы столь ярко олицетворял духовную атмосферу московского культурного общества, как дом Лопатиных. Старик Лопатин — Михаил Николаевич — отец философа, устраивал с осени до весны по средам еженедельные вечера с ужином, где собирались и засиживались до двух-трех часов утра наиболее интересные из представителей умственной жизни Москвы. Это было общество весьма разнообрзаное. Сам Михаил Николаевич — видный судебный деятель эпохи великих реформ, товарищ председателя Судебной Палаты — собирал в своем доме прежде всего товарищей по службе. Все, что было выдающегося в московском судебном мире, бывало по средам у него. У него же можно было встретить выдающихся профессоров Московского университета — В.И.Герье, Василия Осиповича Ключевского, М.С.Корелина, литераторов, в особенности из «Русской Мысли», — В.А.Гольцева и старика Юрьева. — Благодаря Льву Михайловичу по тем же средам собирались все московские философы различных метафизических направлений: В.С.Соловьев, Н.Я.Грот, по переселении последнего в Москву,

Н.А.Иванцов, мой брат Сергей. — Из звезд педагогического мира бывал известный Л.И.Поливанов, в гимназии коего все Лопатины кончили курс, а Лев Михайлович, будучи уже профессором, преподавал историю. — Кроме того, благодаря незаурядным драматическим талантам Льва и в особенности Владимира Михайловича Лопатина, по средам у Лопатиных можно было иногда встретить и представителей московского драматического мира.

В течение всей моей жизни я не помню в Москве кружка, столь богатого умственными силами. А при этом благодаря удивительной простоте, радушию и истинно московскому хлебосольству хозяев, дом Лопатиных был одним из самых приятных в Москве. Центром «умных разговоров» был крошечный облицованный мрамором кабинет empire Михаила Николаевича, всегда переполненный до последних пределов вместимости и покрытый густыми облаками табачного дыма. Там иногда, при общем хохоте, Соловьев декламировал какое-нибудь свое юмористическое стихотворение, ораторствовал Ключевский или Поливанов смаковал последнюю новинку, только что вышедшую из-под пера Льва Толстого; помню, как он яростно защищал против меня «Власть тьмы» последнего, не признавая в ней даже мелких недостатков. Когда в кабинете раздавался хохот, крикливые верхние ноты и взвизгивания Соловьева покрывали все голоса. А иногда в отсутствии Соловьева читалась только что присланная из Петербурга рукопись какой-нибудь его новой статьи для журнала «Вопросы философии и психологии». Помню, например, как однажды читалось таким образом открытое письмо Соловьева Николаю Яковлевичу Гроту, причем читал сам Николай Яковлевич.

Иногда, когда собрание было особенно многолюдно, оно делилось на две, а то и на три части. Дамы и барышни, подруги Екатерины Михайловны Лопатиной, собирались в гостиной с серыми мраморными колоннами, где председательствовала старушка Екатерина Львовна Лопатина. Там было, конечно, не так интересно, как в кабинете, а потому далеко не так полно. Наконец, философы иногда устраивали еще третье отдельное заседание наверху в мезонине в крошечной комнате Льва Михайловича, где я свободно мог коснуться пальцем потолка. Это случалось редко, когда нужно было устроить какое-нибудь философское a parte. Так, например, в этой комнатке мы уединились втроем с

Соловьевым и Лопатиным при первом моем знакомстве с Соловьевым, когда нужно было выговориться до дна по основным философским и религиозным вопросам. Потом, по окончании всех a parte, все общество соединялось за ужином в столовой, где за стаканом красного вина разговор затягивался до утра. Эта последняя часть вечера бывала обыкновенно менее серьезна. Ужин становился особенно оживлен и весел, когда бывал в ударе В.О.Ключевский или Соловьев. Иногда же вечер кончался страшными рассказами Льва Михайловича Лопатина, на которые он был великий мастер.

Интересы лопатинского кружка были так же разнообразны, как и его участники. Кружок в общем не был политическим. Но он очень чутко отзывался на все политические вопросы дня. При этом общее настроение было умеренно либеральное. Помню, как политические разговоры там вдруг оживились в 1891 году во время голода, который вызвал страшное недовольство правительством и дал сильный толчок конституционным мечтаниям. — Такое же политическое оживление чувствовалось и в первые месяцы царствования Николая II — до знаменитой январской речи царя о «бессмысленных мечтаниях». Живо помню общее подавленное настроение в среду у Лопатиных непосредственно *после* этой речи. Это была, увы, последняя среда, на которой мне довелось присутствовать. После этого среды прекратились вследствие долгой и тяжкой болезни старшего сына Михаила Николаевича — Николая Михайловича — и больше не возобновлялись.

Одной из самых ярких фигур кружка был мой друг Лев Михайлович, в момент моего знакомства с ним совсем молодой, тридцатидвухлетний философ, человек совершенно единственный в своем роде, чудак и оригинал, каких свет не производил. В особенности поражало в нем сочетание тонкого, ясного ума и почти детской беспомощности. Упомянутая уже выше крошечная комната Льва Михайловича в мезонине лопатинского дома носила название «детской» (что, впрочем, он всегда упорно отрицал), потому что он жил в ней с детства. Из этой «детской» Лев Михайлович не переезжал никогда и никуда. Умерли отец и мать, сестра Льва Михайловича продала самый дом, где он жил. А он все-таки не переехал и выхлопотал у новых хозяев — общины сестер милосердия — разрешение оставаться в «детской», не представляя себе, как и куда можно из нее

переехать. И разрешение было дано. Когда я уехал, в Москве заканчивался уже год владычества большевиков, но Лев Михайлович продолжал упорно оставаться, как покинутый птенец, в родном гнезде; увы, гнездо давно уже утратило свою теплоту.

Его и в самом деле нельзя себе представить отдельно от этого гнезда, которое органически с ним срослось. Гагаринский переулок, где живет философ, — один из тех очаровательных уголков старой Москвы, которые долее всего противились разрушающему и обезличивающему действию времени. К сожалению, и в этой богоспасаемой московской глуши стали расти огромные, безвкусные небоскребы. И вдруг среди них — живое напоминание о первой половине прошлого столетия, — маленький, уютный барский особняк с изящными колоннами empire, с мраморной облицовкой внутри и с благородными бронзовыми украшениями empire на камине.

Трудно себе представить более яркое, чем этот дом, олицетворение духовного склада самого Льва Михайловича. Он — так же, как и эта изящная постройка, представляет собой явление другого столетия среди безвкусной современности.

Картина современной философии во многом напоминает безотрадный вид современного большого города. Тут рушится индивидуальность домов, а там — индивидуальность философских систем. Господствующие философские направления чрезвычайно похожи на огромные небоскребы с великим множеством квартир и обитателей. Вот, например, «неокантианство» — многоэтажное казенное здание, где помещается неисчислимое количество почтенных, скучных и ненавидящих друг друга немцев. — Вот, с другой стороны, эмпириокритицизм — тоже казарменнообразное здание, где живут под одним кровом, но в разных квартирах Авенариус, Мах, Оствальд и многие другие, тоже не особенно друг друга долюбливающие сожители. Было немало попыток завести эти немецкие казармы в Москве. — И вдруг среди всех этих авенарианцев, когенианцев, риккертианцев — своеобразный философский стиль барского особняка, миросозерцание, упорно отстаивающее свою индивидуальность и всеми своими корнями принадлежащее к другому, давно минувшему столетию.

Многое можно возразить против философских сочинений Л.М.Лопатина, но есть у них одно свойство, которое

невольно заставляет отдыхать читателя. Ни к какому современному небоскребу нельзя причислить эту своеобразную и изящную архитектуру. В ней чувствуется *упругость индивидуальности*, которая не дает себя поглотить и упорно отстаивает себя, совершенно не считаясь ни с духом, ни даже с запросами времени.

Читая книги Л.М.Лопатина, поражаешься тем, до какой степени всеми положительными своими мыслями он стоит вне своего времени.

Правда, он, друг и сверстник Владимира Соловьева, принадлежит к поколению русских философов-метафизиков семидесятых и восьмидесятых годов. Но и с этим поколением его сближает только общее отрицание, а отнюдь не общее утверждение. Вместе с Соловьевым преодолел он материализм и англо-французский позитивизм. Относящиеся сюда страницы его первой диссертации «Положительные задачи философии», несомненно, принадлежат к числу лучших им написанных. Но в дальнейшем он не пошел ни за Соловьевым, ни за кем-либо другим и остался совершенно сам по себе. С церковной мистикой у него никогда не было и нет ничего общего. Против Соловьева, который реабилитировал материю и в связи с учением о всеобщем воскресении высоко ставил «духовный материализм», он отстаивал спиритуализм в чистом виде.

Не оказала влияния на Л.М.Лопатина и родовая типическая черта, общая большинству современных метафизических учений. Он остался совершенно вне всякого влияния философской мысли Канта. В наше время это едва ли не единственный философ-рационалист, который решительно и без остатка отбросил целиком все кантовское. В XIX и XX столетии он сохранил почти в полной неприкосновенности философский стиль эпохи Лейбница. Рационалистические доказательства бытия Божия и бессмертия души, философский плюрализм динамических субстанций и «спиритуализм», — все это черты, живо переносящие в духовную атмосферу немецкой докантовской философии. — Это оригинальная русская попытка воскресить монадологию. Не могу сказать, чтобы она открывала новые горизонты и пробивала новые пути. Но она была стильна, изящна; а главное, в ней чувствовалась своеобразная прелесть того небольшого, но уютного домика в Гагаринском переулке. Лев Михайлович Лопатин вообще исключительно *уютный* философ.

Есть своеобразная дерзость в этом отрицании современности, и за нее Льву Михайловичу, конечно, приходилось платиться. С тех пор как я его помню, его упрекают в «философской отсталости», в особенности за его отношение к Канту. Не могу сказать, чтобы этот упрек был вполне лишен основания. Сколько бы ни было отрицательного и темного во влиянии Канта и его школы, нельзя просто проходить мимо кантианства и заменять Канта исторического Кантом, выдуманным Шопенгауэром, как это делал Лев Михайлович.

Но, как бывает всегда в подобных случаях, обе стороны были и правы и неправы во взаимном отрицании. Лопатин был неправ в том, что проглядел огромную важность проблем, поставленных частью Кантом, частью новейшим кантианством. (Об этих проблемах подробно говорит моя книга «Метафизические предположения познания».) — Однако в его возмущении узостью современного кантианства было много справедливого. И *та вера* в дух, которую Лопатин вслед за Лейбницем противополагал этим современным отрицателям метафизики, философски более значительна, чем хитросплетения и тонкости современной кантианской схоластики. Тут уже не он, а *они проглядели*.

Тут было полное взаимное непонимание и взаимная несправедливость. Проникнувшись отвращением к современной философии, он потерял к ней всякий интерес и слишком рано перестал за ней следить: все в ней казалось ему «темным», «неясным, непонятным». А современность, не находя в нем ничего своего, равнодушно пожимала плечами и проходила мимо. С его стороны в отношении к современности было много благодушной русской лени. Он не делал усилий, чтобы принудить себя понять все, что в каком-нибудь Когене или Риккерте было трудным и скучным, потому что был заранее убежден, что труд не окупится. Но с другой стороны, Лопатину платили сторицею и равнодушием, и, в особенности, непониманием.

А ведь есть же некоторая непонятая современниками жизнь в философской монадологии лопатинского спиритуализма. *Чувство индивидуальности духа*, стремление во что бы то ни стало отстоять ее, — вот *пафос* этой монадологии. Что бы со мной на свете ни случилось, хотя бы моя телесная жизнь была унесена потоком времени, хотя бы время унесло и все мои мысли и чувства, — все-таки *моя неистребимая индивидуальность есть*, она существует веч-

но. Таково коренное, жизненное убеждение Лопатина как философа. Можно находить сколько угодно ошибок в способе обоснования этого его философского credo; в моей полемике по вопросу о «динамических субстанциях» по поводу моего сочинения о Соловьеве я на них указывал. Но, несмотря на эти ошибки, нельзя не сказать, что самая попытка Лопатина *утвердить индивидуальность в мире духовном* интересна и своеобразна. Слабейшее тут, разумеется, — старые, докритические доказательства рационалистической психологии. Они сыграли некоторым образом роль «детской», из которой философу не хотелось выехать, потому что она была ему привычна, удобна и уютна. Важна тут поставленная Лопатиным *проблема индивидуальности духа*, хотя способы ее разрешения и были неудовлетворительны. Убеждение Лопатина, горячее и непоколебимое, в неистребимой индивидуальности человеческого духа много важнее и интереснее, чем способы его обоснования.

Это убеждение Лопатина, неотделимое и характерное свойство его облика, есть именно то, что сообщает этой личности ее значение и ее своеобразное очарование. Есть много любителей и, в особенности, любительниц «страшных рассказов» Льва Михайловича, которые относятся к этим рассказам как к чему-то только забавному, хотя и талантливому. Такое отношение к ним глубоко несправедливо. Прелесть этих рассказов и, в особенности, их несравненная яркость обусловливается как раз их связью с его пафосом, с его коренным убеждением. Смерть не уносит индивидуальности: личность живет за гробом, а *при случае пошаливает*, если она не нашла себе упокоения. Вот основная тема лопатинских рассказов. И если некоторые из них облечены в игривую, юмористическую форму, это не исключает их серьезной сущности. Ведь духи бывают всякие; есть между ними и штукари, но и те — *индивидуальны*.

Все слышавшие эти рассказы помнят, конечно, что их художественное достоинство и сила их действия обусловливается тем неотразимым убеждением в их *реальности*, которое сообщается от рассказчика слушателю. Лев Михайлович не только верил, — он слушателей заставлял верить в свой рассказ и именно этим наводил на них таинственную жуть. Пусть даже слушатели потом находили слышанное «забавным», — в самый момент рассказа они волновались именно потому, что были захвачены реальностью происшествия. Это ощущение реальности достигается ху-

дожественной простотой приемов рассказа. Вот, например, перед Вами проходит страшная кошка, которая «упорно зло на Вас смотрит и *ничего не говорит*»; аудитория уже волнуется этим зловещим молчанием, ей хочется вместе с действующими лицами погладить, умилостивить страшную кошку. «Кисанька, К-и-и-сынька», — тянет рассказчик и вдруг не своим, совсем не здешним голосом отвечает за кошку: «*к-ы-ы-сс-сынька, к-ы-ы-сс-ынька*». Или вот, например, рассказ о явлении духа девушки в старом деревенском доме. Каждый день в двенадцать часов ночи она являлась и жалобно манила рукой в сад, наводя ужас. Продолжалось это до тех пор, пока один смельчак не решился последовать за видением в сад; девушка указала ему подножие большой сосны и скрылась. «Потом-то оказалось очень просто, — заканчивал Лев Михайлович, — под деревом скелет нашли, отпели, похоронили, и все видения кончились». Вся суть рассказа заключается в том, что для него «все это очень просто». Он умеет сообщать слушателям *живую интуицию духа*; происходит это, конечно, оттого, что интуиция в нем живет.

Разумеется, в этих рассказах непередаваемо самое главное, что составляет их очарование: это — эманация личности самого рассказчика. «Интуиция духа» вызывалась в слушателях самой его наружностью, в особенности его огромными светлыми глазами в маленьком тщедушном теле, с тоненькими, слабыми руками, в которых чувствовалась какая-то цыплячья беспомощность. Глаза эти, ярко светящиеся сквозь неизменно окружающее философа густое облако табачного дыма, обладают силой какого-то доброго и ласкового гипноза.

Источник силы Льва Михайловича есть вместе с тем и источник его слабости. Самоутверждающаяся индивидуальность человеческого духа у него превращалась в *абсолютную душевную субстанцию*. Индивидуальность в его понимании становилась какой-то в себе замкнутой, самодовлеющей монадой. С этим связывались свойственные ему преувеличения в самочувствии, преувеличенный индивидуализм старого холостяка. — Помнится, его как-то раз спросили, отчего он не женится. «Да как же я женюсь, — отвечал он, — вдруг у меня ребенок заболеет, что же я тогда буду делать». Он не представлял себе, как это он вдруг вступит в сочетание с какой-либо другой человеческой индивидуальностью, и мог себя вообразить не иначе

как замкнутым в себе, обособленным духом. От этого Льва Михайловича совершенно невозможно сочетать с какой бы то ни было общественностью. Для общественного дела он слишком индивидуален в своих привычках.

Я почти не помню того заседания, на которое бы он явился вовремя. Что бы на свете ни происходило, он жил *по-своему*, вставал приблизительно около часу дня, ложился днем около пяти и вновь вставал около одиннадцати, когда многие другие ложились. Как же при этих условиях участвовать в тех общественных собраниях, которые происходят по вечерам. Помню наше общее с ним служение в Московском университете, где мы были членами одной и той же «советской комиссии», решавшей важнейшие университетские дела. Бывало, по окончании всех дел во время председательского резюме появляется после одиннадцати часов Лев Михайлович. Его встречают добродушным смехом, а иногда и ироническим аплодисментом. А вместе с тем он жаловался на комиссию, которая «захватила все дела в университете и самодержавно им распоряжается».

Тут было много наивного эгоцентризма, который прощался Льву Михайловичу, потому что он отливался в самые добродушные и чудаческие формы. В конце концов под старость на этой почве создалась глубокая трагедия духовного одиночества. После моего отъезда из Москвы Лев Михайлович — один из тех оставшихся, о которых я не могу помыслить без щемящего чувства боли в сердце. Что он делает теперь в те бесконечные вечера, когда ему так необходимо человеческое общество. Прежде, бывало, он брал извозчика и ехал в клуб или на вечер к знакомым. После революции он, состарившийся, больной, почти лишился возможности выходить по вечерам, а выезжать ему стало не по средствам. *Заниматься* вечером он уже давно не мог; читать новейшую философскую литературу, безусловно ему чуждую по духу, было уже поздно, а потому бесполезно; а его собственное философское творчество пресеклось и остановилось еще в конце прошлого столетия. Представить себе его теперь, одного, в опустошенной «детской», без близких людей, которые могли бы о нем позаботиться среди голодающей и мерзнущей Москвы, — как-то жутко и страшно. Хотелось бы знать его до конца жизни окруженным тем уютом и теплом, которого было когда-то так много в его родительском доме. Увы, где он теперь, этот уют московской жизни? Возродится ли он когда-нибудь из пепла? Дай Бог. То высшее, духовное, что было в этой старой Москве, конечно, не сгорело.

В предлагаемом вниманию читателей сборнике представлены все стороны творчества Л.М. Лопатина: в него вошли статьи разных лет, относящиеся к разным областям знания и жанрам: это работы, посвященные собственно философским проблемам, психологические сочинения, метафилософские размышления, а также близкая к публицистическому жанру речь «Неотложные задачи современной мысли». Тексты расположены в хронологическом порядке. В качестве приложения помещаются материалы, обрисовывающие духовный облик и образ жизни Л.М. Лопатина, — речь, произнесенная им на праздновании юбилея его литературно-научной и преподавательской деятельности (1911), и воспоминания Е.Н. Трубецкого о «лопатинском кружке».

Орфография и пунктуация приведены в соответствие с современными нормами, очевидные опечатки выправлены. Авторское написание имен сохранено. Чаще всего Л.М. Лопатин читал философские тексты в оригинале (даже, если в то время уже существовал русский перевод), однако для удобства читателей в примечаниях ссылки даются, где это возможно, на современное русское издание. Примечаниями сопровождаются только те понятия и суждения, которые могут быть достаточно кратко разъяснены или отнесены к какому-либо философу, явлению в философии или произведению без излишней гадательности.

Принятые сокращения

ВФП — журн. «Вопросы философии и психологии» (1889-1917)

МПО — Московское Психологическое общество

ПЗФ (с указанием части) — *Лопатин Л.М.* Положительные задачи философии. Ч. I. Область умозрительных вопросов. М., 1886 (2 изд. — М., 1911; Лопатин ссылаетя на 1 изд.); Ч. II. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности. М., 1891.

Труды... — Труды Московского Психологического общества. Вып. III. М., 1889. (При ссылке на другие выпуски выходные данные указываются специально.)

Философские характеристики... — *Лопатин Л.М.* Философские характеристики и речи. М., 1911.

ПРИМЕЧАНИЯ

Вопрос о свободе воли

Публикация по: *Лопатин Л.М. ПЗФ.* Ч. II. С. 326-391.

Вперв. опубл.: *Труды...* С. 97-194. Отдельн. изд.: *Лопатин Л.М.* Вопрос о свободе воли. М., 1889.

О заключительном этапе работы над статьей и ходе ее публикации в *Трудах...* Лопатин сообщал в письмах к Н.Я. Гроту. 8 июня 1889 г. он написал: «Моя статья о свободе начинается печатаньем эти дни. Я делаю к ней пять дополнений (возражения противникам), которые все вместе составят страниц десять печатных. О корректуре подробно договорился в типографии[1]» (РГАЛИ. Ф. № 123. Оп. 1. Ед. хр. 120. Лл. 1,2), а 22 июня 1889 г. добавил: «Свой реферат «о свободе» я уже прокорректировал. С первым листом вышла глупость в типографии: Вам послали вторую корректуру вместо третьей, т.е. мною неисправленную; через это доставили Вам труд совсем бесплодный. В типографии обещали все переделать, а в таком виде я печатать листа не

[1] Сборник печатался в типографии А.Гатцука.

разрешил.

Теперь сижу над дополнениями к реферату (2 уже отправлены в печать). И терзают меня эти дополнения! Обойтись без них — по-моему — нельзя, — они требуются содержанием реферата, предупреждая возможные, наиболее естественные возражения. А в то же время, боюсь, не вышло бы неловко, хотя и стараюсь всячески быть мягким. На одно надеюсь: авось Звереву не придет фантазия вычеркивать из своего реферата его личных нападений на меня. Тогда будет полное оправдание для моего перенесения наших споров в печать» (там же. Лл. 3, 3 об.). В следующем письме (4 июля 1889 г.) Лопатин снова возвращается к своему реферату: «Корректуры реферата мне пока перестали присылать, и я очень этим доволен, потому что видеть свою вещь в печати, да еще с открытою возможностью что-нибудь в ней переделать, — всегда мучительно. Весьма рад также тому, что Вы не восстаете против моих дополнений. Они все уже написаны, отправлены в типографию, а часть и напечатана. Тон в них вообще сдержанный, только в отношении Н.А. Зверева допустил некоторую кусательность, которую, впрочем, он сам вызвал своим непобедимым упорством. Авось не обидится! Дополнения мои для содержания реферата очень важны; в них я коснулся наиболее щекотливых пунктов: и спора об отношении вопроса о свободе к метафизическим теориям, и отношения механической причинности к телеологии и дарвинизму, и материалистической теории сознания, и, наконец, закона достаточного основания в его мнимом разногласии с свободою творчества. Все это, насколько мог, спокойно и кратко» (там же. Лл. 5-6, 6 об.).

Публикуя статью в составе *ПЗФ*, Лопатин обращался к читателю: «В первоначальном замысле предлагаемого сочинения я намеревался к четырем главам, уже знакомым читателю, присоединить еще пятую, посвященную вопросу о *свободе человеческой воли*. Но обстоятельства сложились так, что прежде выхода этой книги мне пришлось уже дважды высказать мои воззрения на проблему воли человека. Ввиду трудности в третий раз вновь пересказывать то, что уже было дважды изложено, я решаюсь просто перепечатать в приложении мою статью «Вопрос о свободе воли», в которой мои мысли переданы с наибольшею подробностью и в форме очень близкой к той, какая была мною задумана для последней и заключительной главы моего труда, —

предупреждая при этом читателя, что взгляды, выраженные в этой статье, являются органическим развитием и применением выводов, составляющих главное содержание предлагаемой книги» (с. 321). В приложении к *ПЗФ* статья воспроизведена без изменений, если не считать типографских погрешностей (в настоящем издании они выправлены). В том же предисловии, предваряющем републикацию в *ПЗФ*, Лопатин ссылался на два исследования, результаты которых близки к его собственным выводам: это «Опыт о непосредственных данных сознания»[2] А. Бергсона и «О детерминизме в связи с математической психологией» Н.И. Шишкина (*ВФП*. 1891. Кн. 8).

С. 21. ... *вопрос, который здесь уже неоднократно подвергался обсуждению.* — Проблема свободы воли широко обсуждалась на заседаниях *МПО* в 1887-89 гг. Об этом подробно писал Н.Я. Грот в предисловии к *Трудам...*: «Вопрос о свободе воли имел в истории общества, в первые годы его существования, особенное значение. Около него сосредоточились преимущественно интересы прений, происходивших в обществе в течение более двух лет. И это неудивительно. Когда мы впервые предложили вниманию своих сочленов реферат «о свободе воли», в начале 1887 г., то ожидали, что посредством обсуждения именно этого вопроса всего лучше выяснятся разнообразные научные ин-

---

[2] 1889; первый русский перевод С.И. Гессена — 1910 (под назв. «Время и свобода воли»); переизд.: *Бергсон А.* Собрание сочинений. СПб., 1913-14. Т.2; также: *Бергсон А.* Собрание сочинений. Т. I. М.: Московский клуб. 1992. Кстати, Бергсон, как и Лопатин, высоко ценил творчество французского философа-спиритуалиста Мен де Бирана (см.: *Блауберг И.И.* Анри Бергсон и философия длительности. — Там же. С. 15-16). В связи с Лопатиным и Бергсоном интересно свидетельство М.К. Морозовой: «Когда однажды прошел слух, что Бергсон, знаменитый французский философ, очень интересуется русской философией и желал бы побывать в Москве, Лев Михайлович, зная, что он сам тогда должен принять Бергсона, дать ему возможность прочесть доклад в Психологическом обществе и обменяться с ним мыслями и что все это надо сделать на французском языке, категорически воспротивился этому и сумел отговориться, хотя знал французский язык. Дело в том, что это событие потребовало бы от него большого напряжения, усиленной работы, вообще большой затраты сил. Все окружающие очень досадовали на него за это. (...) В связи с тем, что очень многие, и я в том числе, досадовали на Л.М. за то, что он отклонил приезд в Москву французского философа Бергсона, у меня явилась мысль организовать у себя в доме частным образом «философский кружок» и тем дать возможность приезжающим из-за границы, окончившим там университет, прочесть доклад. Таким образом, все московские философы могли знакомиться с вновь прибывшими (...)» (*Морозова М.К.* Мои воспоминания. — Наше наследие. 1991. № VI. С. 104.

тересы и направления мыслей членов общества, еще едва знакомых друг с другом и которым предстоит работать совместно над разрешением вопросов психологии и философии. Как одна из труднейших задач психологии и философии, разрешаемая различно смотря по методу, которому следует мыслитель, проблема свободы воли представляется особенно удобной почвой и для определения методов и самых стремлений психологической науки. И в самом деле: обсуждение вопроса о свободе воли вызвало в обществе заметное оживление, поставило сейчас лицом к лицу различные направления мысли и научного сознания, имевшие своих представителей в обществе, привело к постановке существенного вопроса о методах и задачах психологии и философии и породило, наконец, ряд попыток членов общества отдать себе и другим ясный отчет в своих философских мировоззрениях, играющих — что бы ни говорили об этом — огромную роль и в специальных научных исследованиях. Первый реферат о свободе воли вызвал впоследствии ряд новых рефератов о том же вопросе — проф. Н.В. Бугаева, Л.М. Лопатина, проф. Н.А. Зверева, а также рефераты Л.Н. Толстого «О жизни» и П.Е. Астафьева «О внутреннем опыте» и «О воле по ее природе и значению в жизненной экономии». В прениях по всем этим рефератам принимали участие, кроме поименованных уже лиц, следующие члены общества — представители наук естественных, медицинских, юридических, исторических и, наконец, философии: — профессора Ф.П. Шереметьевский и М.А. Мензбир, — д-ра В.Р. Буцке, А.Н. Маклаков, С.С. Корсаков, А.А. Токарский, — Д.А. Дриль, В.А. Гольцев, А.К. Вульферт и С.И. Викторский, — Д.Н. Анучин, П.А. Каленов и Е.А. Шмидт, — В.С. Соловьев, кн. С.Н. Трубецкой и кн. Д.Н. Цертелев. — Нельзя не пожалеть, что в этом сборнике мы не имеем возможности восстановить подробно всю картину живого обмена взглядов и борьбы разнообразных научных направлений, которые пережило наше общество. (...) В «Дополнениях» Л.М. Лопатина читатель найдет и отзвуки некоторых других формулировок вопроса о свободе воли, представленных его оппонентами. (...) Печатая рефераты о свободе воли, Психологическое общество, так сказать, подводит некоторый итог одному из периодов своего существования» (с. V-VIII).

Проблема свободы воли интересовала Лопатина и в позднейшие годы. Так, Надежда Петровна *Корелина* (жена

историка Михаила Сергеевича *Корелина* (1855-99), с 1900 г. — секретарь редакции *ВФП*) вспоминала о лете 1894 г., которое их семья провела вместе с Лопатиным в Финляндии: «... за обедом Л.М. всегда заводил с моим мужем философские споры. Они так оба увлекались, что начинали громко кричать, и публика часто думала, что они бранятся. Спор о свободе воли длился три дня ...» — *Корелина Н.П.* За пятьдесят лет. <Воспоминания о Л.М. Лопатине.> — Вопросы философии. 1993. № 11. С. 116. — Публикация И.В. Басина.

С. 21-22. *Ведь при рассмотрении проблемы о свободе человеческой воли* (...) *А к этому взгляду детерминизм влечет с совершенною неизбежностью.* — Этот фрагмент В.С. Соловьев приводит в начале своей работы «Свобода воли и причинность» (см. прим. к с. 69). Комментарий Соловьева показывает разность их с Лопатиным мировосприятий. Так, Соловьев писал: «То, что в первой половине этой цитаты описывается как естественное сознание личности, на самом деле есть лишь чисто субъективная точка зрения, не соответствующая никакому факту в общем сознании. Об огромном большинстве человечества в этом отношении не может быть и речи: его силы вполне поглощены заботами о добывании средств к существованию в пределах «рокового хода» жизни, и ему даже некогда думать о произведении в ней каких-нибудь новых изменений или о проявлении самобытных творческих сил. Ни к чему подобному не стремятся и люди более обеспеченных классов, живущие по преданию и обычаю, причем некоторые из них сознательно оправдывают такую жизнь во имя консервативных принципов. Самое лучшее и важное дело, которое делает большинство людей всех званий, есть деторождение; но хоть этим и производятся новые поколения, однако по старым законам природы, безо всяких свободных творческих видоизменений ее течения. Остается небольшое число людей, активно занимающихся наукой, искусством, политикой. Но именно эти люди, если они настоящие служители истины, красоты и правды, никогда не смотрят на себя как на «источник творческих сил», а лишь как на невольных восприемников и проводников независимого от них объективного содержания. Разве великие философы и ученые предавались своим размышлениям и изысканиям для того, чтобы обнаружить свои самобытные творческие силы, а не для того, чтобы познать и передать истину? При

этом они знали, что свобода есть следствие познанной истины, а не предположение ее: «познайте истину, и истина освободит вас»» (с. 170-171).

С. 22. *Эту особенность споров о свободе* (...) *обнаружил еще Кант ...* — Критика чистого разума (разд. «Антиномия чистого разума»; см., в частности, о третьем противоречии трансцендентальных идей). — *Кант И.* Соч. в 6 тт. Т. 3. М., 1964. С. 401, 418-425.

С. 24. *Но уже Кант* (...) *делают.* — См. прим. к с. 22.

... *Сократ первый высказал ...* — Древнегреческий философ Сократ (ок. 470 — 399 до н.э.) считал, что разумность и знание управляют человеком и определяют его добродетельное поведение. Согласно Сократу, человек, знающий, что такое благо, предпочтет его злу и не станет поступать дурно, поскольку добровольно никто не захочет быть плохим. Свобода отличается от произвола и своеволия, будучи свободой выбора блага на основании знания, свободой от власти страстей, влекущих к дурному. См., напр., у Платона: Протагор 345 a, 352 c, 349 b, 355 a-e, 356 a — 357 bc; Менон 86 d — 89 a, а также: *Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе IV 5, 3 («... свобода состоит в том, чтобы поступать наилучшим образом...»), III 9, 4-6.

... *Фулье во Франции или гр. Л.Н.Толстой у нас ...* — В 80-х гг. 19 — начале 20 в. книги Жюля Эмиля Альфреда *Фулье* (Fouillée, 1838-1912) широко читались и обсуждались в России. Многие сочинения этого французского философа были изданы в русском переводе (см.: Изложение и критика современных систем морали. СПб., 1886; История философии. М., 1893; Психология мужчины и женщины и ее физиологические основания. Одесса, 1894; Декарт. М., 1894; Страдание и удовольствие. СПб., 1895; Современная наука об обществе. М., 1895; Темперамент и характер. М., 1896; Критика новейших систем морали. СПб., 1898; Любовь по Платону. М., 1898; Будущее морали. СПб., 1899; Конт и Кант. СПб., 1899; Психология французского народа. М., 1899; Свобода и необходимость. М., 1900; Ницше и имморализм. СПб., 1905), причем некоторые из них — неоднократно. На страницах *ВФП* публиковались материалы, посвященные творчеству А. Фулье (см., напр.: *Введенский Алексей И.* Фулье и метафизика будущего. — *ВФП.* 1891. Кн. 10; 1892. Кн. 11). Регулярно публиковались обзоры книг и статей Фулье, см. *ВФП.* Кн. 2, 3, 5, 6, 29, 33, 36, 38 (разд. Критика и библиография). См. также в кн.:

Введенский Алексей И. Очерк современной французской философии. Харьков, 1894. — В *ПЗФ* Лопатин высоко оценивает творчество Фулье как примирительный (по отношению к метафизике) шаг (ч. II, с. 3) и цитирует его сочинение «L'volutionnisme des ides-forces» (там же, с. 155, 159). Обзоры работ Фулье появлялись и на страницах других журналов, см., напр.: Вестник Европы. 1890. № 8. С. 870-873 (отчет о книге L'évolutionisme des idées-forces); Русская Мысль. 1890. № 7. С. 80-89 (*Гольцев В.А.* Эволюция идей-сил). Альфред Фулье был почетным членом *МПО.*

«Нравственная философия» Л.Н. Толстого также находилась в центре внимания членов *МПО.* Я.Н. Колубовский, который в начале 1890-х гг. был секретарем *ВФП*, писал: «Как ни относиться ко взглядам гр. Толстого, нельзя отрицать, что он заставил мыслящую часть общества снова остановиться на тех понятиях, с которыми, по мнению многих, уже были покончены счеты. Убежденное слово и художественные достоинства произвели неотразимое действие. Со всех сторон слышатся толки о новом учении. Козлов, Гусев, Оболенский, Скабичевский и друг<ие> явились выразителями настроения общества» (Рец. на книгу Д.Н. Цертелева «Нравственная философия графа Л.Н. Толстого». — *ВФП.* 1890. Кн. 2. С. 97-98). 14 марта 1887 г. Л.Н. Толстой выступил на заседании Общества с рефератом «О понятии жизни». Его этические взгляды неоднократно рассматривались на страницах *ВФП* и в специальных работах (см., напр.: *Гусев А.Ф.* Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству. СПб., 1874; *Его же.* Зависимость морали от религиозной или философской метафизики. М., 1886; *Оболенский Л.Е.* Л.Н. Толстой, его философские и нравственные идеи. СПб., 1886 (2 изд. — 1887); *Козлов А.А.* Письма о книге гр. Л.Н.Толстого «О жизни». — *ВФП.* 1890. Кн. 5; 1891. Кн. 6; *Козлов А.А.* Религия гр. Л.Н. Толстого. СПб., 1888; *Волынский А.* Нравственная философия гр. Л.Н. Толстого. — *ВФП.* 1890. Кн. 5; 1891. Кн. 6; *Никанор*, архиеп. Церковь и Государство, против Л. Толстого. СПб., 1888; *Астафьев П.Е.* Учение графа Л.Н. Толстого в его целом. М., 1889; *Цертелев Д.Н.* Нравственная философия графа Л.Н. Толстого. М., 1889 (рец. Я.Н. Колубовского — *ВФП.* 1890. Кн. 2); *Страхов Н.Н.* Толки об Л.Н. Толстом. — *ВФП.* 1891. Кн. 9; *Козлов А.А.* Религия графа Л.Н. Толстого, его учение о жизни и любви. 2-е изд. СПб., 1895).

С. 25. ... *в системе Шопенгауэра.* — Вероятно, Лопатин,

чьи философские взгляды вырабатывались в детстве и юности «в непрерывной борьбе с Соловьевым», познакомился с сочинениями немецкого философа Артура *Шопенгауэра* (1788-1860) во время сильного увлечения им В.С. Соловьева — во второй половине 60-х гг., когда «(...) Шопенгауэр овладел им всецело, как ни один философский писатель после или раньше»[3] (Философское миросозерцание В.С. Соловьева. — Философские характеристики... С. 125). К семнадцати годам Лопатина, т.е. к 1872 г., Соловьев «(...) уже прошел через свое увлечение Шопенгауэром, после того Гартманом (...)» (Вл.С. Соловьев и князь Е.Н. Трубецкой. — *ВФП*. 1913. Кн. 119. С. 346). В то время основные произведения Шопенгауэра еще не были переведены на русский язык (первый русский перевод I тома его главной книги «Мир как воля и представления» (1819-44), выполненный А.А. Фетом, — СПб., 1881). Поскольку, часто упоминая о философии Шопенгауэра, Лопатин редко ссылался на конкретные сочинения философа, отметим, что он был знаком, по крайней мере, с книгой «Мир как воля и представление», с основной работой Шопенгауэра по этике «Два источника морали и религии» (1840) (включавшей в себя два сочинения — «О свободе воли», 1836 и «Об основе морали», 1839; первый русский перевод Ф.В. Черниговца — СПб., 1886), с сочинением «О четверояком корне закона достаточного основания» (1813-47, русский перевод 1892), а также с «Parerga und Paralipomena» (1851, русский перевод С.И. Ершова см.: *Шопенгауэр А.* Полное собрание сочинений. М., 1901-1910. Т. 3. М., 1904) — иначе говоря, знал творчество Шопенгауэра достаточно основательно. Этическим воззрениям Шопенгауэра посвящена одна из ранних статей Лопатина: Нравственное учение Шопенгауэра. — *Труды...*, Вып. I. М., 1888; переизд.: Философские характеристики... С. 70-86. В этой статье Лопатин специально рассматривает наиболее родственные ему аспекты этической теории Шопенгауэра: положения о нравственном миропорядке и о возможности нравственных переворотов в человеке. Он отмечает: Шопенгауэр в Parerga говорит: «что мир имеет только физическое и никакого нравственного значения —

[3] Переход Соловьева от шопенгауэровского пессимизма к христианским верованиям Лопатин датирует 1871-73 гг. (см. *ВФП*. 1913. Кн. 119. С. 347).

это есть величайшее, губительнейшее, коренное заблуждение, настоящее *извращение* смысла, — то самое, что вера олицетворила в образе антихриста». В эти слова вылилось одно из самых задушевных его убеждений. Действительно, нравственный вопрос для Шопенгауэра всегда стоит на первом плане, затеняя все другие, и глубокие этические соображения и замечания во множестве рассеяны в его сочинениях». К этому предложению Лопатин делает следующее примечание: Два сочинения, вошедшие в состав Die beiden Grundprobleme der Ethik, посвящены исключительно нравственным вопросам. Но они оба написаны по случайным поводам, поставлены вне прямой связи с общею системою Шопенгауэра и поэтому являются лишь односторонним выражением его нравственного миросозерцания. Чтобы получить полное понятие о нравственных убеждениях Шопенгауэра, необходимо сопоставить выводы этих сочинений со взглядами, высказанными в других его произведениях, особенно в Die Welt als Wille und Vorstellung, I. B. (там же, с. 72). Лопатин говорит также о «чарующем действии этики Шопенгауэра» (с. 84). В.В. Зеньковский характеризовал вышеназванную статью Лопатина как «исключительно вдохновенную» (*Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. II. Ч. 1. Л., 1991. С. 193).

По мнению Б.В. Яковенко, «Лопатин определенно примкнул к движению спиритуалистического теизма, отмеченному именами Фихте младшего, Вейссе, Ульрици, Гюнера, Равессона, Секретана, Вашеро, Гратри. Нетрудно также отметить в его труде влияния Фихте старшего, Мэн де Бирана, Шопенгауэра и даже самого Гегеля» (*Яковенко Б.* О положении и задачах философии в России. — Северные Записки. 1915. № 1. С. 218).

С. 26. ... *в Германии Шеллинг или у нас В.С.Соловьев* (...) *в своей «Критике отвлеченных начал»* ... — См.: *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах (1809). — *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. в 2-х тт. Т. 2. М., 1989 (особенно с. 128-131 и сл.). — Эту работу Фридриха Вильгельма Йозефа *Шеллинга* (1775-1854) Лопатин цитирует в *ПЗФ* (ч. I, с. 318-320).

Докторская диссертация В.С. Соловьева «Критика отвлеченных начал» (М., 1880) первоначально публиковалась по главам в журнале «Русский Вестник» (начиная с ноября 1877 г.). В этом сочинении, носящем главным образом отрицательно-критический характер, Соловьев не излагает

свои положительные взгляды, но лишь подступается к ним. Это касается и проблемы свободы воли. Тема свободы воли широко представлена на страницах «Критики...», однако ее решение Соловьев здесь лишь намечает. Наиболее отчетливо собственные воззрения Соловьева изложены на с. 120-123 (любопытно, что здесь Соловьев практически отождестляет представления о свободе воли Канта, Шеллинга и Шопенгауэра) и в примечании 3 (с. 379). О характере своего детерминизма Соловьев специально пишет в письме к С.Н. Трубецкому 27 декабря 1894 г.: «Что касается свободы воли, то никакого «прежнего взгляда» у меня никогда не было. В Крит<ике> отвлеч<енных> нач<ал> (стр. 120-123) находится краткое, но решительное опровержение Канто-Шеллинговой теории трансцендентальной свободы, или умопостигаемого характера. Это опровержение (мое оно или еще чье-нибудь — ей-Богу, не знаю) я и теперь, через 15 лет, считаю настолько справедливым, что даже ссылаюсь на него в только что оконченной словарной статье о Канте. Теперь я также никакого положительного взгляда на свободу воли не высказывал (...) Дело в том, что окончательная, *чистая* постановка вопроса возможна только в смысле выбора между абсолютным добром и его абсолютным отрицанием, т.е. злом ради зла. Это не есть liberum arbitrium indifferentiae, а напротив liberum arbitrium *infinitiae differentiae* (как мне кто-то сказал во сне) и не только по отношению к предмету, но и по отношению к свободе самого акта. Для выбора абсолютного добра существует *бесконечно-великое* и, следовательно, вполне достаточное основание, значит, этот выбор *всецело определен*, или *безусловно необходим*. При выборе Добра воля есть *чистое ничто*, абсолютная пассивность, или Богородица (безвольность). Воля, или свобода являются только при выборе зла, ибо для этого выбора в противуположность первому нет *никакого* основания, он *ничем* объективно не определен и, следовательно, абсолютно свободен или произволен. Может казаться, что возможность выбрать зло делает выбор Добра свободным, но на самом деле нельзя противупоставлять отвлеченную возможность действительному основанию и притом абсолютно-достаточному. Это логическая ошибка, которая была давно указана. Так же ошибочно указание на искушение. Как будто можно искушаться злом как таковым! ...» (De Visu. 1993. № 8. С. 14. — Публикация М.А.

Колерова, примечания А.А. Носова). См. также: *Соловьев В.С.* Русская идея. — *Его же.* Соч. в 2-х тт. М.: Правда, 1989. Т. 2. С. 221.

С этих же позиций Соловьев выступал на заседаниях *МПО*, на которых зачитывал свои рефераты Лопатин, в том же духе написана его статья «Свобода воли и причинность» (см. прим. к с. 69).

См. также: *Соловьев В.С.* Свобода воли. — Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. XXIX. Сахар — Семь мудрецов. СПб., 1900.

С. 28. *liberum arbitrium indifferentiae* — полная свобода выбора (*лат.*)

С. 29. *Закон причинности есть закон неизменного единообразия и последовательности явлений* ... — Так понимал закон причинности английский философ — позитивист и эмпирист Джон Стюарт *Милль* (1806-73). Подобно другим мыслящим людям того времени, Лопатин был хорошо знаком с философией Милля и не раз возвращался к ней в *ПЗФ*. Он характеризовал Милля как наиболее выдающегося из последующих (после О. Конта) философов позитивной или эмпирической школы (см. *ПЗФ*. Ч. I. 2-е изд., с. 11). Судя по ссылкам Лопатина, он был знаком с сочинениями Милля «Система логики силлогистической и индуктивной» (1843; первый полный русский перевод В.Н. Ивановского. — М., 1890), «Обзором философии сэра Вильяма Гамильтона» (1865; рус. пер. 1869) и работой «Огюст Конт и позитивизм» (1865, рус. пер. 1867). В *ПЗФ* Лопатин неизменно ссылается на английские издания работ Милля.

Известный английский логик Бэн ... — Данное добавление было сделано британским философом, психологом и педагогом, профессором логики Эбердинского университета (Шотландия) Александром *Бэном* (1818-1903) в 3 разделе книги: *Bain A.* Logic inductive and deductive. L., 1871. В русском переводе вышли гл. VII и VIII кн. V — «Логика общественных наук» (см.: Юридический Вестник. 1882. № 6 и отдельное издание). Уточнение о неприменимости закона причинной связи в указанном Лопатиным смысле к соотношению физических и психических фактов, духа и тела см. в кн.: *Бэн А.* Душа и тело (1873; рус. пер.: СПб., 1881. С. 22-23).

А. Бэн состоял почетным членом *МПО*.

... *механический закон сохранения движения* (...) *со времен Декарта* ... — См., в частности: *Декарт Р.* Первоначала

философии. Ч. 2, §§ 36, 40. — *Декарт Р.* Соч. в 2 тт. Т. 1. М., 1989. С. 367-368, 371. Впервые в русском переводе (выполненном Н.Н. Сретенским) «Первоначала философии» (1641-44) опубл.: Казань, 1914. Философии Декарта Лопатин посвятил статью «Декарт как основатель новой философии и научного миросозерцания» (*ВФП.* 1896. Кн. 34; перепеч.: Философские характеристики ... С. 7-33).

С. 30. ... ***закон причинности имеет сравнительно недавнее происхождение в человеческом уме*** ... — Ср.: «(...) пришлось бы согласиться с Миллем*, что закон причинности вовсе не есть изначальный двигатель всякой мысли, что он лишь постепенно слагается в нашем уме и очень медленно распространяется нами на различные области реального» (*ПЗФ.* Ч. II. С. 106). Такого же мнения придерживались и некоторые прагматисты.

... всякая *проявленная* энергия подразумевает предшествующую *мощь* такого проявления (...) Аристотель. — У Аристотеля понятие «энергия» (ενεργεια) — деятельность, действительность — (а тем более «*проявленная* энергия») обозначает скорее некую ставшую, установившуюся, завершенную способность, или возможность (*мощь*, по Лопатину). Напр.: «... возможности [суть причины] возможных [вещей], а деятельность — [причина] осуществляемого» (*Аристотель.* Физика 195 b 25).

С. 31. ... *непознаваемое Герберта Спенсера* ... — Английский философ Герберт *Спенсер* (1820-1903) проводил границу между сферой познаваемого средствами науки и областью не подлежащего научному познанию и являющегося предметом религиозной веры, — непознаваемым. Противополагая первое второму, Спенсер исходил из убеждения в относительности человеческого познания. Согласно Спенсеру, по мере развития религиозной и научной мысли человечества становилось все более ясно, что непознаваемое закрыто для нас и что, попытавшись помыслить его, мы запутаемся в противоречиях. Абсолютное, которое не поддается конечным формам нашей мысли, есть непознаваемое, доступное нашему (религиозному) чувству. Абсолютное лежит в основе мирового процесса, в основании и материальных, и духовных явлений. Религия должна отказаться от попытки сделать понятным для разу-

---

* A syst. of Logic, II, <London, 1872>, p. 99,100. <*Примечание Л.М. Лопатина.*>

ма то, что по своему определению не укладывается в конечные мыслительные формы, а наука должна признавать существование непознаваемого абсолютного: только это делает возможным их примирение, тем более ценное, что каждая из них имеет право на существование: «(...) религиозное чувство создано — или прямо, или медленным действием естественных причин, — и которое из этих заключений мы не примем, каждое требует, чтобы мы смотрели на религиозное чувство с уважением. — Надобно не оставить без внимания еще одно соображение, которое должны мы выставить на вид в особенности ученым, разрабатывающим точные науки. Занятые прочно установленными истинами и привыкшие думать, что остающееся неизвестным теперь будет со временем узнано, они расположены забывать, что наши сведения, до какой бы степени ни расширялись, никогда не могут сделаться достаточными для разрешения всех вопросов. Положительное знание не охватывает и не может охватить всю область возможного мышления. На крайнем пределе, достигаемом открытиями, является и всегда будет неизбежно являться вопрос: что за этим пределом? Как невозможно нам, когда мыслим о границе пространства, устранить от себя мысль о пространстве, находящемся за этою границею, так невозможно нам представить себе объяснение такое глубокое, чтоб оно устраняло вопрос: в чем же объяснение этому объяснению? Уподобляя науку постепенно возрастающему шару, мы можем сказать, что всякое увеличение его поверхности лишь увеличивает размер его соприкосновения с окружающим незнанием. Потому всегда останутся два противоположные способа умственной деятельности. Человеческий ум вечно будет заниматься, как занимается теперь, не только узнанными явлениями и их соотношениями, но и тем неведомым, о существовании которого свидетельствует существование явлений и их соотношений. А если знание не может монополизировать всю область мысли, если всегда будет оставаться возможным для ума мыслить о лежащем за пределами знания, то никогда не перестанет существовать область для чего-нибудь, имеющего характер религии, потому что религия под всеми своими формами отличается от всего иного тем, что предмет ее — нечто находящееся за границами опыта»; «Если могут и должны быть примирены религия и наука, основанием их примирения должен быть этот глубочайший, широчайший

и достовернейший из всех фактов, — тот факт, что сила, проявляющаяся нам во вселенной, совершенно непостижима» (Основные начала, 1862. — *Спенсер Г.* Сочинения. Т. I. СПб., 1897. Сс. 12-13, 38. — Эту работу Спенсера Лопатин одобрительно упоминает в *ПЗФ*, ч. I, 2 изд., с. 273).

... *бессознательное Гартмана* ... — Бессознательное — основное понятие философии немецкого мыслителя Эдуарда фон *Гартмана* (1842-1906), введенное им в книге «Философия бессознательного» (1869, в изложении А.А. Козлова см.: *Козлов А.А.* Сущность мирового процесса, или философия бессознательного. Тт. 1, 2. СПб., 1873-1875). Согласно Гартману, бессознательное духовное первоначало — представляющая воля — лежит в основании всего существующего, находясь за пределами индивидуального эмпирического сознания. О наличии бессознательного говорят его проявления в различных сферах внешнего и внутреннего опыта. Поэтому действительность этого метафизического начала может быть доказана, по Гартману, с помощью индуктивного естественнонаучного метода. Воля и представление актуализируются из состояния чистой возможности, полагают действительный мир, а в результате мирового процесса возвращаются в потенциальное состояние. В отличие от Шопенгауэра, полагавшего неразумную волю основанием бытия и заставлявшего ее действовать целесообразно и разумно, Гартман утверждает, что лежащая в основании существующего воля в своей деятельности руководствуется представлением, или идеей. Согласно Гартману, между волей и представлением существует необходимая связь, которая и делает возможным их существование. Воля направляется двумя представлениями — представлением о настоящем, от которого она стремится освободиться, и представлением о будущем, которое она стремится осуществить. Без представления, определяющего ее содержание, воля не существует. Идея, представление, в свою очередь, не существует без воли, поскольку волевой акт есть единственная форма причинности, выводящая представление из идеального к реальному. Нераздельность в бессознательном воли и представления, в частности, отличает бессознательное от сознания, которое развивается в результате нарушения гармонии между волей и представлением.

... *воля Шопенгауэра* ... — Воля — основное понятие философии А. Шопенгауэра (см. прим. к с. 25). По

Шопенгауэру, воля к жизни является единственным и единым истинно сущим, лежащим в основании всего существующего. Индивидуальные вещи суть «объективации» воли, каждая из которых обладает кажущейся самостоятельностью и, будучи бесконечным стремлением, жаждет максимального воплощения, т.е. абсолютного господства. С другой стороны объективация, или проявление, воли многоступенчата; разные ступени объективации воли, выраженные в бесчисленных индивидах, суть их недостижимые образцы, вечные формы вещей, или идеи; идеи не вступают в область времени и пространства, не подвержены изменениям, а пребывают вечно, будучи никогда не становящимися сущими. Идеи суть отдельные и в себе простые акты воли.

С. 33. ... *указывали Фихте, Мэн де-Биран* (...) *почерпнуто из недр нашего самосознания* ... — Картина жизни духа, которую рисует Лопатин, является основополагающей для философии Иоганна Готтлиба *Фихте* (1762-1814), будучи отправной точкой его сочинений. Русские переводы сочинений Фихте собраны в кн.: *Фихте И.Г.* Соч. в 2 тт. СПб., 1993. Избранные работы Фихте были опубликованы издательством «Путь» (М., 1916). В год столетия смерти Фихте Лопатин посвятил его творчеству статью «Общее миросозерцание Фихте» (*ВФП.* 1914. Кн. 122).

В *ПЗФ* Лопатин называет французского философа-спиритуалиста Мари Франсуа Пьера *Мен де Бирана* (1766-1824) «классическим защитником в текущем столетии» общечеловеческого понимания причинности. Разъясняя свою оценку, он приводит пространную цитату из Мен де-Бирана. Воспроизведем здесь ее фрагмент: «Наше *я* непосредственно воспринимает свою деятельную, причинную мощь вместе с своим существованием; и с первых шагов внутреннего опыта, который открывает ему эту мощь, раскрывая ему его самого, наше *я*, рядом с чувством пребывающей энергии в себе, как причины, получает предчувствие действия или движения, которое необходимо совершится, если только возникнет соответствующий акт воли в нас... Необходимость, неизменность и единство суть изначальные свойства причинности нашего субъекта, и все производные действия нашего понимания должны в себе отражать их. Например, каждый акт передвижения нашего собственного тела неразрывен для нас с восприятием нашего *я*; поэтому всякое движение,

всякое пассивное изменение вне нас, едва оно возникает, непосредственно приписывается нами причине, мыслимой по подобию нашего *я*. Это есть первоначальная индукция, переносящая причинность нашего *я* на *не я*» (*ПЗФ*. Ч. II. С. 147. — *Main de Biran M.F.P.* Oeuvres philosophiques. P., 1841. T. III. P. 124; T. IV. P. 392-393, см. также: *ПЗФ*. Ч. II. С. 182).

С. 34. ... *остроумно доказывал здесь один из наших сочленов* ... — Имеется в виду Н.И. Шишкин. 4 марта 1889 г. Н.И. Шишкин выступил на заседании МПО с рефератом «О психофизических явлениях с точки зрения механческих теорий» (опубл. *ВФП*. 1889. Кн. 1; 1890. Кн. 2, 3). См. прим. к с. 56.

Дюбуа Реймон был глубоко прав ... — Имеется в виду тезис немецкого физиолога и философа Эмиля *Дю-Буа-Реймона* (1818-96), высказанный им в широко известной речи, произнесенной на Конгрессе естествоиспытателей и врачей (Лейпциг, 1872). См. рус. пер.: *Дю-Буа-Реймон Э.* О пределах естествознания. М., 1878. Дю-Буа-Реймон сказал, в частности: «Как самое могущественное и самое запутанное мускульное действие человека или животного в сущности не темнее, чем простое сокращение отдельного первичного мускульного пучка, как одна отдельная клеточка скрывает в себе всю загадку отделения, так и самая возвышенная деятельность души в главной сути не более непонятна из материальных условий, чем сознание на первой его ступени в чувственном ощущении. При первом возбуждении удовольствия или боли, которое при начале животной жизни на земле почувствовало простейшее существо, поставлена эта непроходимая пропасть, и мир стал теперь вдвойне непонятен» (цит. по: *Ланге Ф.А.* История материализма и критика его значения в настоящее время. Т. 1-2. СПб., 1899. С. 438). О Э. Дю-Буа-Реймоне см.: *Огнев И.Ф.* Речи Э. Дю-Буа-Реймона и его научное мировоззрение. — *ВФП*. 1899. Кн. 48; *Гельмгольц Г. фон.* Характеристика Э. Дюбуа-Реймона. СПб., 1900.

Э. Дю-Буа Реймон был избран почетным членом *МПО*.

... *учение Лейбница о монадах* (...) *и о предустановленной гармонии* ... — Наиболее систематическую форму учение Готфрида Вильгельма *Лейбница* (1646-1716) о монадах получило в «Монадологии» (1710, см.: *Лейбниц Г.В.* Соч. в 4 тт. Т. 1. М., 1982).

Понятие «предустановленная гармония» Лейбниц

впервые употребил в «Разъяснениях ...» (1696) к своей работе «Новая система природы и общения между субстанциями ...» (1695). В переведенных на русский язык сочинениях и письмах Лейбница о предустановленной гармонии см.: Там же. С. 358, 371-373, 422-423, 427, 436, 490-492 и др. Замечания о предустановленной гармонии по разным поводам встречаются и в других текстах Лейбница (см. тт. 2-4 по предметному указателю). Теорию предустановленной гармонии Лопатин неизменно оценивал как искусственную и фантастичную.

О Лейбнице см.: *Лопатин Л.М.* Лейбниц. — Философские характеристики... С. 34-55. (Перепечатана статья, помещенная в словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона.)

... теорию Кцольбе, с его мировою душою ... — немецкий философ Генрих *Кцольбе* (в другой транскрипции — *Чольбе* (Czolbe)) (1819-1873) исходя из нравственного стремления «довольствоваться настоящим миром» пытался исключить из своих философских воззрений понятие о сверхчувственном мире и обосновать возможность соответствия действительного мира и мира наших чувств. По его мнению, мы можем объяснить действительность, лишь если будем исходить из нескольких элементов (реальностей, не поддающихся дальнейшему анализу). Эти несводимые друг к другу элементы — материальные атомы, органические силы и психические элементы (их совокупность образует мировую душу). Между ними существует гармоническое взаимодействие, проявляющее целесообразную связь природы. Ф.А. Ланге писал о Чольбе: «Мнение, что мир в его теперешнем состоянии вечен и подвержен лишь незначительным колебаниям, и теория, что волны света и звука, представляемые им себе светящими и звучащими уже в себе самих, механически распространяются через зрительный и слуховой нервы в мозге, составляли два основных столба его системы (...)» и, далее, «(...) он уже рано убедился, что механизм атомов и ощущение суть два различные принципа, а поэтому не побоялся включить в свое миросозерцание и последствия этого различия, так как оно не противоречило его собственному этическому принципу. В появившемся в 1865 году сочинении (...) он принимает поэтому род «мировой души», состоящей из ощущений, неизменно связанных с комбинациями атомов, ощущений, которые в человеческом организме лишь сгущаются и группируются в общий эффект душевной

жизни. Он присоединяет к этим двум принципам еще третий: от вечности сложенные из групп атомов органические основные формы, из взаимодействия которых с механизмом естественных процессов могут быть объяснены организмы» (*Ланге Ф.А.* История материализма... СПб., 1899. С. 425 и 425. Пер. Н.Н. Страхова). В процитированном рассуждении Ланге имеет в виду книгу Г. Чольбе «Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniss, im Gegensatzs zu Kant und Hegel». Jena u. Leipzig, 1865).

С. 36. ... *исследования Вундта* (...) *весьма отличные от первоначального материала этих процессов* ... — Вильгельм *Вундт* (1832-1920) — немецкий психолог, физиолог, философ и языковед. Основал первую в мире психологическую лабораторию (Лейпциг, 1879). Был сторонником экспериментальных методов в психологии, предметом которой являются, по его мнению, непосредственно доступные в самонаблюдении явления или факты сознания. Эксперимент позволяет расчленить сознание на элементы и выяснить существующие между ними закономерные связи. Высшие психические процессы — мышление, речь, воля — по Вундту, не могут быть изучены посредством эксперимента и должны рассматриваться культурно-исторически. Придерживался идей психофизического параллелизма. Считал, что в области сознания действует особая психическая причинность. В рус. пер.: Душа человека и животных. Тт. 1-2. СПб., 1865; Руководство к физиологии человека. М., 1867; Физиология языка. СПб., 1868. Экспериментально полученные выводы Вундта, о которых говорит Лопатин, определили характер его очерков психологии и специфики вводимых им терминов, см.: Основания физиологической психологии. Тт. 1-2. СПб., 1880-81; Система философии. СПб., 1902; Очерки психологии. М., 1912; Введение в психологию. М., 1912; Естествознание и психология. СПб., 1914. Здесь же описываются некоторые эксперименты Вундта.

С. 37. ... *наше ли высшее я, о котором говорят Гелленбах, Дю-Прель или современные французские исследователи раздвоения личности* ... — *Л.Б. Гелленбах* (1827-87) — австрийский философ; как и Шопенгауэр, считал обусловленный трехмерными формами пространства и времени мир представлением субъекта. Рассматривал душу индивида как независимую от этих форм реальную субстанцию, или *метаорганизм*, основывая на этом представлении свое

истолкование необъяснимых с механической точки зрения явлений. Был предшественником «апостола» спиритизма К. Дю-Преля. В рус. пер. А.Н. Аксакова вышли его сочинения «Индивидуализм» и «Предрассудки человечества».

Карл *Дю-Прель* (1839-1900) — немецкий философ, проповедник спиритизма. Указывал на недостатки материалистического мировоззрения, на неудовлетворительность физиологического объяснения высших проявлений духовной жизни. Утверждал, что наука не может предоставить исчерпывающего объяснения мира и человека, что человеческое существо содержит в себе некое метафизическое зерно. Нравственность человека питается идеалистическим миросозерцанием. Лопатин отмечал: по Дю-Прелю «(...) наше высшее Я не открывается нашему сознанию. Сферу сознательной душевной жизни составляют только те психические явления, которые возникли на почве процессов нашего мозга и неразрывно с ним связаны. Поэтому наше сознательное Я есть только призрачное явление, оно только эфемерный продукт мозга. Напротив, наше высшее Я, которое и есть наша настоящая душа, от мозга не зависит; оно скорее является по отношению к нему творческим и образующим принципом. Оно обладает таинственными способностями ясновидения, тонкой восприимчивости к недоступным для нормального чувственного восприятия впечатлениям, даром прозрения. Из него-то и получает наша сознательная сфера бессознательные психические образования» (*Лопатин Л.М.* Курс психологии. М., 1903. С. 153-154). Здесь же Лопатин называет эту гипотезу «довольно фантастической». Дю-Прель полагал, что человек является гражданином вселенной и что его земная жизнь имеет воспитательное значение, будучи лишь путем, необходимым для достижения человеком несознаваемых им, сверхчувственных целей. С переходом человека в потусторонний мир он будет награжден или наказан его же собственными деяниями в здешней жизни. См. в рус. пер.: Философия мистики, или двойственность человеческого существа. СПб., 1895 (см. статью А.А. Козлова об этой книге в издававшемся им «Философском трехмесячнике» (1886, № 1)); Загадочность человеческого существа. М., 1904; Тайна человека. М., [б/г] (помимо одноименной статьи, в данный сборник вошли работы: Как я сделался спиритом?; Феноменология спиритизма; Борьба за спиритизм в Милане).

Проблемой раздвоения личности занимались французские психологи Ш. Рише, А. Бинэ, П. Жане и др.

... субстрат индивидуализировался (...) *предполагал Фихте младший ...* — Фихте младший — немецкий философ Иммануил Герман *Фихте* (1796-1879), сын И.Г. Фихте. Усматривая главную ошибку немецкого идеализма в исхождении от бесконечного и абсолютного, пытался избежать пантеизма путем развития идеи абсолютного исходя из конечных вещей, эмпирически данного. В конечных вещах различал внешнюю феноменальную сторону и внутреннюю, пребывающую, — субстанциальную сущность. Последняя представляет собой множественность отдельных индивидуальностей. Градация индивидуальных сущностей, отличающихся одна от другой сложностью содержания, расположенностью к различным проявлениям и степенью возбудимости, составляет все реальное. Высокая степень возбудимости присуща сознательным формам. В основе материи лежат сознающий дух и реальности, которые принадлежат к одной духовной природе. Реальности взаимодействуют между собой, обнаруживая интенсивность своих качественностей как силу. Взаимодействие отдельных сил является необходимым условием жизни. Все реальности вечны. Рассмотрение всей совокупности реального приводит к идее Бога, поскольку мир есть не механический агрегат, но целостная система. Необходимость общего организующего начала говорит о сотворенности мира. Творящим и упорядочивающим началом является Бог, — сверхмировая личность (см.: Ontologie, 1836; Speculative Theologie, 1846-47). О Фихте младшем см.: *Волынский А.Л.* Профессоры философии в современной Германии. — Отечественные записки. 1865. № 11.

С. 38. *Еще Спиноза утверждал, что если камень ...* — Известный пример Спинозы см. в: Переписка Бенедикта де Спинозы. СПб., 1891. С. 366 (письмо к Г. Шуллеру, 1674).

С. 41. ... *он представлялся бы нам чредою бессамостных призраков, как превосходно показал Шопенгауэр.* — Шопенгауэр исходит из того, что тело каждого человека есть не только его созерцательное представление, но также объектность, явление его воли. Этот объект единственный среди всех объектов является одновременно волей и представлением. Если индивид отрицает, что все объекты, известные ему как представления, суть явления воли, тогда он до-

лжен признать призраками все остальные явления, кроме себя самого. См.: Мир как воля и представление. Книга вторая. §19. — *Шопенгауэр А.*. Соч. в 2 тт. Т. 1. М., 1993. С.231-234.

С. 42. ... *прав был Декарт* (...) *происхождение заблуждений из дурного употребления воли* ... — См.: Первоначала философии. Ч. I. §§ 29-38. — *Декарт Р.* Соч. в 2 тт. Т. 1. М., 1989. С. 325-329.

С. 45. *Лотце* (...) *все существующее, раз оно имеет реальность, есть причина, т.е. в чем-нибудь себя обнаруживает.* — См.: *Лотце Г.* Микрокозм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества. Опыт антропологии. Ч. 1-3 (1856-1864; рус. пер. Е.Ф. Корша: М. — Ч. 1. 1866; ч. 2. 1866; ч. 3. 1867).

Отмеченная Лопатиным мысль подробно развертывается немецким философом Рудольфом Германом *Лотце* (1817-1881) в «Микрокосме», см. ч. 1, с. 30-58. Философские воззрения Лотце во многом созвучны мыслям Лопатина; ср., напр.: «(...) никогда не удовлетворимся мы тем, чтоб для объяснения любой знаменательной гармонии и красоты действительного нам вечно повторяли одно и то же, что и она порождается с слепой необходимостью, как неизбежный результат, если только однажды даны эти, а не иные обусловливающие предсобытия, эта, а не иная связь элементов. Пусть механическое естествознание радуется той надежностью, с какою из любого положения вещей, как бы, впрочем, ни сочетал их случай, оно умеет выводить ближайшие последствия; мы все-таки не станем искать сущности природы в этих всеобщих законах, нуждающихся в случае, для того чтобы найти, к чему им приложиться, и только благодаря найденному (случайно) предмету обратиться в какой-нибудь определенный результат. Напротив, в том именно лежит истинное творчество природы, что прежде (с механической точки зрения), служа только примером общего правила, казалось нам чем-то вроде зеркальной наводки, нужной лишь для отражения закона с беспредельным его могуществом; творчество это именно состоит в том, что вообще есть налицо известное разнообразие дееспособных элементов, которыми и может уже распоряжаться закон, — в том, что сочетания этих элементов попадают в связную сеть механических правил не вроссыпь, как распуганная дичь, но что, напротив, эти группы или созвездия обстоятельств выступают всегда с известным

подбором и последовательностью, в определенном сродстве между собой, и передают содержащиеся в них семена лучших и обильнейших результатов неослабному блюстительству закона для благонадежнейшего развития их впереди. Выследить основу и происхождение этого порядка — такая задача, которой важность нам отнюдь не должно умалять, и механическому воззрению необходимо будет допустить ее с собою рядом» (там же, с. 4-5). Др. соч. Лотце: Medizinische Psychologie, 1852; System der Philosophie, 1874-79; в рус. пер.: Основания практической философии. СПб., 1882; Основания психологии. СПб., 1884.

О Лотце см.: *Каринский М.И.* Философская система Лотце. — *Его же.* Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873. С. 163-198; *Райнов Т.* Гносеология Лотце. — Новые идеи в философии. Сб. 7. СПб., 1913; *Миртов Д.П.* Учение Лотце о духе человеческом и духе абсолютном. СПб., 1914.

С. 48. ... *спор между виталистами* (...) *и их противниками* ... — Витализм (от лат. *vitalis* — жизненный, животворный, живой) — течение в естествознании (главным образом, в биологии и физиологии), объясняющее феномен живого присутствием особой нематериальной жизненной силы или некой энтелехии. Противоположность витализма — механицизм. Витализм имеет глубокие исторические корни. В начале 19 в. виталистические взгляды распространились как реакция на механицизм французских материалистов 18 в., а во второй половине столетия — как реакция на вульгарный механистический материализм. Спор виталистов и механистов принял методологический характер после известной речи Э. Дюбуа-Реймона (см. прим. к с. 34). Виталистом во второй половине 19 в. был известный немецкий биолог X. Дриш. Сильный удар по витализму нанес Г. Гельмгольц, который в своей работе «О сохранении силы» (1847) показал, в частности, что закон сохранения энергии является всеобщим, что ему подчиняются и процессы, происходящие в живых организмах. Противником витализма был Г. Лотце. Аргументы в пользу витализма и механицизма широко обсуждались в России — как в собственно российской литературе, так и в переводах, см., напр.: *Коржинский С.* Что такое жизнь? Томск, 1888; *Фаусек В.А.* Ницше и витализм. — Россия. 1900. № 531; *Бородин И.П.* Протоплазма и витализм. — Мир Божий. 1894. № 5; *Тимирязев К.А.* Некоторые основные задачи современного

естествознания. М., 1895; *Его же.* Витализм и наука. Соч., т. 5. М., 1938; *Фредерик Л., Нюэль Ж.П.* Основы физиологии человека (пер. Н.Е. Введенского). Тт. 1-2. СПб., 1897-99; *Огнев И.Ф.* Витализм в современном естествознании. — *ВФП.* 1900. Кн. 54; *Карпов Вл.* Витализм и задачи научной биологии в вопросе о жизни. — *ВФП.* 1909. Кн. 98, 99; *Дриш Х.* Витализм. Его история и система. М., 1915.

Разговор о витализме в кругу близких к Лопатину лиц вспоминает Н.П. *Корелина*: За пятьдесят лет. <Воспоминания о Л.М.Лопатине.> — Вопросы философии. 1993. № 11. С. 116. — Здесь отмечается увлечение витализмом Андрея Сергеевича *Фаминцына* (1835-1918), профессора С.-Петербургского университета (1867-89), академика (с 1884), ботаника и физиолога растений; о сути и истории спора о витализме см. в кн.: *Фаминцын А.С.* Современное естествознание и психология. СПб., 1898 (особенно с. 1-34).

С. 51-52. *Когда Шопенгауэр* (...) *говорит о логической совместимости феноменальной необходимости и умопостигаемой свободы* ... — Кантовское учение об отношении между эмпирическим и умопостигаемым характером и вытекающей из него совместимости свободы с необходимостью, по словам Шопенгауэра, «(...) принадлежит к самому прекрасному и глубокомысленному, что когда-либо дал этот великий ум, да и вообще человеческий интеллект» (О свободе воли. — *Шопенгауэр А.* Две основные проблемы этики // *Его же.* Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 118 сл.).

... *о единстве и внутреннем тождестве человеческой личности, о преемственной связи явлений воли между собою* ... — Согласно Шопенгауэру, основой единства и внутреннего тождества человека является его воля как вещь в себе, пребывающая вне времени и пространства и не подчиняющаяся закону достаточного основания. Поэтому воля не может отречься от себя в конкретном случае. Между тем всякое конкретное решение человека определяется умопостигаемым характером его индивидуальной воли, а не интеллектом. — Мир как воля и представление. Книга 4. 55. — *Шопенгауэр А.* Соч. в 2 тт. М., 1993. Т. 1. С. 394-395.

... *он пытается определить внутренний смысл необходимости наших волевых актов* ... — Этой задаче посвящено, в частности, сочинение «О свободе воли», изданное Шопенгауэром в составе книги «Две основные проблемы этики». — См.: *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. М.,

1992.

... *Для него человек* (...) *то же, что вода...* — Там же. С. 75-80.

... *нравственное перерождение человека такая же невозможность, как превращение свинца в золото.* — Лопатин имеет в виду то, что нравственное перерождение человека, по Шопенгауэру, невозможно на уровне отдельных актов воли, эмпирического характера человека. С другой стороны, по Шопенгауэру, «(...) совершенно иной, невозможный в животном мире феномен человеческой воли может возникнуть, если человек отрешается от всего, подчиненного закону основания познания отдельных вещей как таковых, и посредством познания идеи прозревает principium individuationes; тогда сразу становится возможным действительное появление подлинной свободы воли как вещи в себе, вследствие чего явление вступает в известное противоречие с самим собой, обозначаемое словом «самоотрицание», и в конце концов уничтожает в себе бытие своей сущности» (Мир как воля и представление. Книга 4. 55. — *Шопенгауэр А.* Соч. в 2 тт. С. 403).

Причинность человеческих действий (...) *однородна с бессознательною причинностью природы* ... — О свободе воли. — *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. С. 87.

С. 56. *Буриданов осел* ... — Образ, который традиционно приписывается французскому философу Жану *Буридану* (ок. 1295 — ок. 1358), однако отсутствует в его сочинениях: осел, замерший на равном расстоянии от двух одинаково аппетитных связок сена, не сможет сдвинуться с места, направиться к одному из них и насытиться, потому что ни один из импульсов его воли не сможет взять верх над другим импульсом. Парадокс как будто бы должен был подтвердить утверждение Буридана, согласно которому воля должна выбирать то, что разум считает бльшим благом. Подробную «историю вопроса» см. у Шопенгауэра: О свободе воли. — Там же. С. 89.

... *указал в своем реферате Н.И. Шишкин.* — *Шишкин Н.И.* О психофизических явлениях с точки зрения механической теории. — *ВФП.* 1889. Кн. 1; 1890. Кн. 2, 3. Памяти Николая Ивановича *Шишкина* (1840-1906), который был одним из основателей гимназии Л.И. Поливанова (1868) и женской гимназии С.А. Арсеньевой (1873; поливановскую гимназию Лопатин закончил и в обеих этих гимназиях служил учителем) Лопатин посвятил статью «Физик-идеа-

лист» (*ВФП.* 1907. Кн. 89, 90; 1908. Кн. 92; перепеч.: Философские характеристики... С. 290-376). Лопатин считал, что Шишкин «... несомненно принадлежал к числу лучших педагогов Москвы» (там же, с. 294). Н.И. Шишкин преподавал физико-математические науки, интересовался философией. По словам Лопатина, вся научная деятельность Шишкина «... по крайней мере в том, что касается ее публичных проявлений, тесно связана с Московским Психологическим обществом и с журналом «Вопросы философии и психологии»; «по отношению к покойному, — продолжал Лопатин, — я чувствую себя особенно много обязанным. В годы моей юности это был мой учитель, с которым у меня соединены самые светлые воспоминания. А потом во все остальное время его жизни нас связывала самая тесная, сердечная дружба, которая только росла с годами и в которой мы действительно делили радость и горе» (там же, с. 290). Интересно, что статью Лопатина о Шишкине не обошел вниманием В.И. Ленин; отметим некоторые его замечания в работе «Материализм и эмпириокритицизм» (1908, опубл. 1909): «»Ограничусь только изложением очень важной для моей темы статьи нашего известного философского черносотенца г. Лопатина (...) Истинно русский философский идеалист г. Лопатин (...) несмотря на свое преимущественное «устремление» в пограничную область философского и полицейского, г. Лопатин сумел дать кое-какой материал и для характеристики *гносеологических* взглядов физика-идеалиста. (...) Несомненно, что г. Лопатин совершенно правильно причислил Шишкина к позитивистам и что этот физик всецело принадлежал к махистской школе новой физики. (...) Но рассуждает Шишкин из рук вон плохо. (...) Рассуждение Шишкина, направленное против материализма, есть самая дешевая софистика» (*Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. Т. 18. С. 317-320).

В речи «Философское мировоззрение Н.В. Бугаева» (произнесенной 16 марта 1904 г. на заседании Математического общества) Лопатин также упоминает о «мнении» Н.И. Шишкина, «... который в статье «О детерминизме в связи с математической психологией» доказывает, что душевные процессы с математической точки зрения неизбежно запечатлены индетерминистическим характером и что психическая причинность, если только она вообще существует в природе, немыслима без элемента произволь-

ности» (там же, с. 285).

С. 59. ... *Ланге в «Истории материализма». Как истый детерминист* ... — Лопатин имеет в виду книгу немецкого философа-неокантианца и экономиста Фридриха Альберта *Ланге* (1828-1875) «История материализма и критика его значения в настоящее время» (рус. пер. Н.Н. Страхова: Тт. 1-2. СПб., 1881-1883; 2-е изд. — СПб., 1899). Нем. изд.: *Lange F.A.* Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. I., 1866.

В статье о Ланге в Энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона П.Б. Струве отмечал: «Значение Л<анге> в философском развитии современности определяется еще тем, что ни одно новейшее сочинение по философии не нашло столь обширного круга читателей, как «История материализма»; такой оценке вторит другой исследователь: «Это та книга, которая с научной точки зрения несомненно больше всего помешала распространению материализма. Она смогла это сделать именно благодаря объективности, с которой в ней оценивалось значение научных мотивов материалистического мышления и отвергались общепринятые поношения пресловутых безнравственных выводов материализма; преодоление материализма заключалось у Ланге именно в том, что он выявил наличие в нем метафизики и доказал ее невозможность с точки зрения критической философии» (*Виндельбанд В.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1993. С. 64. — Пер. М.М. Рубинштейна). Книга Ланге часто цитировалась или упоминалась в русской литературе. Обзор «Истории материализма» Ланге, сделанный Е.И. Челпановым, см.: *ВФП*. 1890. Кн. 5. С. 87-89 (раздел «Критика и библиография»).

Ланге писал, в частности: «(...) процессы в мозгу должны строго подчиняться закону сохранения силы, а при этом (...) все силы становятся неизбежно механическими, — движениями и энергиями. Таким образом, можно механически построить целого человека со всеми имеющими духовное значение действиями, но все, что происходит в мозгу, будет давлением и движением, и отсюда путь до «духа» или даже лишь до сознаваемого ощущения точно так же далек, как от материи до духа» (с. 413-414; см. также с. 444-446 и др. — Цит. по 2-му изд.).

С. 61. *Еще Фихте* (...) *жизнь духа состоит* (...) *в рефлексивных реакциях на свою собственную пассивность.* —

Общее основоположение философии Иоганна Готлиба *Фихте* (1762-1814).

С. 66. ... *процесс внутреннего просветления* (...) *его перехода к высшей святости.* — См.: Мир как воля и представление. Книга 4. §§ 68-71. *Шопенгауэр А.* Соч. в 2 тт. Т. 1. М., 1993. С. 473-502.

С. 68. *«Царствие небесное силою берется»* ... — Мф 11:12.

... *во время прений по реферату Н.В. Бугаева* ... — С рефератом «О свободе воли» профессор математики (а с 1886 г. — декан физико-математического факультета) Московского университета Николай Васильевич *Бугаев* (1837-1903) выступил на заседании *МПО* 4 февраля 1889 г. Опубл.: По вопросу о свободе воли. — *Труды*... С. 195-218. Отдельн. изд.: М., 1889.

С. 69. *Дополнение 1.* — В статье «Вл.С. Соловьев и князь Е.Н. Трубецкой» (1914) Лопатин писал о своих спорах с В.С. Соловьевым: «Философские разногласия между нами начались очень рано (...) Они по преимуществу касались понимания умопостигаемого существа человека и связанной с ним проблемы о свободе воли. Еще в 1889 году мы имели с Соловьевым публичный спор во время прений в Московском Психологическом обществе о моем реферате «Вопрос о свободе воли», в котором Соловьев горячо восставал против моей теории творческой причинности. Главные его возражения я изложил в первых двух дополнениях к этому реферату» (*ВФП.* 1914. Кн. 123. С. 525). Вспоминая об умственной жизни «лопатинского кружка» в конце 80 — начале 90-х гг. 19 в., Екатерина Михайловна Лопатина отметила: «Давно появились новые профессора — худые высокие князья Трубецкие; Николай Яковлевич Грот, маленький живой, с высоко постоящими темными волосами и живыми черными глазами; В.П. Преображенский; М.С. Корелин в двойном пенсне, и много еще; и врачи-психиатры — тогда только вошел в моду гипнотизм, интересовавший и психологов, и педагогов, и философов. Все эти люди группировались вокруг нового основанного Гротом философского журнала «Вопросы психологии и философии» и нового Психологического общества. Много было споров в кабинете, и наверху у брата, в его низенькой студенческой комнате, и на заседаниях Психологического общества, где общий смех вызвал спор брата с Соловьевым: сначала все шло хорошо, называли друг друга «почтенный референт», «мой уважаемый оппонент» и вдруг не

выдержали и стали кричать при всей публике: «Я тебе говорю, а ты мне возражаешь не на то!», «Что ты врешь!» и т.д.» (*Ельцова К.* Сны нездешние. — Современные Записки. (Париж.) XXVIII. С. 263-264). Весьма вероятно, что упомянутый Е.М. Лопатиной спор касался как раз проблемы свободы воли.

После выхода в свет II части *ПЗФ* (М., 1891) В.С. Соловьев написал статью «Свобода воли и причинность», которая была опубликована лишь после смерти автора, см.: Мысль и слово. Философский ежегодник, изд. под редакцией Г.Г. Шпета. II, 1. М., 1918-21. С. 169-183. Согласно примечанию редактора, рукопись была предоставлена для публикации племянником В.С. Соловьева С.М. Соловьевым. Как установил тогда же профессор Московского университета П.С. Попов, сопроводивший публикацию своими пояснениями, Соловьев завершил работу над статьей в январе 1893 г. Текст предназначался для помещения в «Вестнике Европы» М.М. Стасюлевича. Посылая статью редактору, Соловьев допускал возможность того, что она будет отклонена. В письме, отправленном Стасюлевичу на следующий день после посылки статьи, Соловьев, рассказав о своей детской дружбе с братьями Лопатиными, писал: «Автор трактата о свободе воли, один из бывших братьев-разбойников, а ныне профессор философии в Московском Университете, человек действительно мыслящий и даровитый, но, как свойственно почти всем авторам, он сильно преувеличивает значение своего произведения (...) Как бы то ни было, Лопатин огорчен невниманием печати к его труду, и я ради старой дружбы решил его в этом по возможности утешить. Но я не желал бы другу моего детства жертвовать интересами друга моего мужества, т.е. «Вестника Европы», а потому если Вы находите сюжет слишком сухим, отвлеченным и для не-специалистов неинтересным, то я не сочту за обиду, если Вы возвратите мне статью, которую я в таком случае передам в «Вопросы философии и психологии» (...)» (*Владимир Соловьев.* «Неподвижно лишь солнце любви...». Сост. А.А. Носов. С. 274). Однако статья не появилась и в *ВФП*. П.С. Попов отметил: «Не была она послана и в редакцию «Вопросов», потому что там бы она была наверное напечатана» (Мысль и слово. С. 184). Может быть, Соловьев посчитал, что имевшаяся у него возможность «утешить» старого друга (бывшего к тому же одним из ведущих сотрудников *ВФП*) оказалась слишком ограни-

ченной. Вероятно, статья «Свобода воли и причинность» осталась неизвестной Лопатину, как и близкому ему и Соловьеву кругу лиц.

В вышеназванной статье Соловьев критикует теорию свободы воли Лопатина с позиций жесткого провиденциального детерминизма, близкого к спинозизму.

С. 70. *Gottheit* ... — См.: *Feuerbach L.A.* Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie. (Der Wille innerhalb der Zeit). — *Feuerbach L.A.* Smämtliche Werke. Bd. 10. Leipzig, 1866.

... *сам Кант в своих доказательствах его чистой идеальности* ... — См.: Критика чистого разума (Трансцендентальная эстетика. Гл. 2. О времени). — *Кант И.* Соч. в 6 тт. Т. 3. М., 1964. С. 135-143.

С. 71. *Дополнение 2.* — Представляет собой ответ Лопатина на возражение В.С. Соловьева. См. прим. к с. 69.

С. 72. *Психические явления* (...) *нет ничего среднего.* — Этот фрагмент «дополнения» Лопатина был процитирован Соловьевым в статье «Свобода воли и причинность» (Мысль и слово. С. 179) и стал предметом его специальной критики. Соловьев писал: «Принять такую дилемму мы не можем уже потому, что оба ее термина: причинность творческая и причинность механическая представляются нам лишь примером того, что на школьном языке показывается <называется?> contradictio in adjecto» (с. 179 сл.).

... *индивидуальность основы сверхсознательных актов, подобно Гелленбаху* ... — См. прим. к с. 37.

Сочинение Фрошаммера ... — См.: *Frohschammer J.* Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. München, 1877.

С. 73. *Дополнение 3.* — Оппонентами Лопатина в данном случае были, вероятнее всего, члены *МПО* С.С. Корсаков (см. прим. к с. 78) и еще более радикальный А.А. Токарский.

Ардалион Ардалионович *Токарский* (1859-1901) — врач-психиатр, ученик С.С. Корсакова. 30 ноября 1887 г. он выступил на заседании *МПО* с рефератом «Гипнотизм и внушение», носившим специально-психологический и естественнонаучный характер (изд.: Харьков, 1888). Протоколы заседаний Общества, происходивших в 1887 г., не были опубликованы в *ВФП.* Однако в *Трудах...* был помещен текст А.А. Токарского «Понятия воли и свободы воли» (с. 261-267). В приведенных здесь «положениях» Токарский прямо отрицал возможность свободы воли.

Некрологическая заметка «Памяти А.А. Токарского»,

написанная Лопатиным и Г.А. Рачинским, опубл.: *ВФП.* 1901. Кн. 59.

С. 75. *Сочинение Ш. Рише* ... — Шарль *Рише* (1850-1935) — французский физиолог, бактериолог и психолог. См. рус. пер.: *Рише Ш.* Опыт общей психологии. Под ред., с примеч. и предисл. П.Е. Астафьева. М., 1889; в пер. Н. Федоровой — СПб., 1895 и 1903.

С. 76. *Риль* ... — Алоиз *Риль* (1844-1924), немецкий философ-неокантианец. Лопатин ссылается на книгу: *Riehl A.* Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig, 1876-87. Последний ее раздел был переведен на русский язык Е.Ф. Коршем, см.: Теория науки и метафизика с точки зрения философского критицизма. М., 1888 (на титуле — 1887). Теорию причинности Риля Лопатин, ссылаясь на оригинальное издание, рассматривал в: *ПЗФ.* Ч. II. С. 193-204.

С. 77. ... *теорию предустановленной гармонии* ... — См. прим. к с. 34.

С. 78. *Дополнение 4.* — Возражение, ответом на которое послужило дополнение 4, было высказано, вероятнее всего, С.С. Корсаковым и, возможно, кем-то из присутствовавших на заседании специалистов по уголовному или полицейскому праву (Д.А. Дрилем, В.А. Гольцевым, А.К. Вульфертом) или присяжным поверенным С.И. Викторским (см. прим. к с. 21).

Сергей Сергеевич *Корсаков* (1854-1900) — врач-психиатр, в 1889 г. — приват-доцент психиатрии, профессор психиатрии (с 1892), директор психоневрологической клиники при Московском университете; учредитель Московского общества невропатологов. Речь Лопатина о Корсакове, произнесенная на совместном заседании Обществ Психологического и невропатологов и психиатров 1 октября 1901 г., опубл. в: *ВФП.* 1901. Кн. 60 (перепеч.: Философские характеристики... С. 385-393). В своей речи Лопатин с большой теплотой и уважением говорит о Корсакове-человеке, но практически не касается его философских взглядов (если не считать его похвального отзыва об общем мировоззренческом идеализме Корсакова). Однако в письме к Н.Я. Гроту 15 августа 1889 г. Лопатин сообщал: «(...) прислал свою статью Корсаков, и я ее прочел. Она состоит из двух совсем отдельных рассуждений: одно целиком направлено против твоего первого реферата о свободе, который разбирается по пунктам; другое пред-

ставляет изложение собственных мнений автора, сопровождаемое критическою оценкою твоих и моих взглядов. Что сказать об этом произведении? Напечатать его, конечно, *необходимо*, — Корсаков слишком хороший человек, чтоб его обижать; в целях истины, может быть, оно и лучше, что материалистическое решение вопроса предстанет в нашем сборнике в таком нагом и убогом виде. Но все-таки, говоря откровенно, редко приходится читать размышления более наивные и нескладные; во многих случаях недурно было бы немножко пригладить и литературный стиль. Одно впечатление выносишь: какое жидкое общее образование получают наши медики!» (РГАЛИ. Ф. №123. Оп. 1. Ед.хр. 120. Лл. 7, 7 об.-8).

10 апреля 1887 г. Корсаков выступил на заседании *МПО* с рефератом на тему «О некоторых формах расстройства памяти». Упомянутую в письме Лопатина статью «По вопросу о свободе воли. Возражение на реферат Н.Я. Грота» см. в: *Труды* ... С. 219-260; см. также отд. изд.: По вопросу о свободе воли. М., 1889.

В своей статье Корсаков писал, в частности: «Нам, врачам, занимающимся душевными болезнями, вероятно, более чем кому-либо приходится сталкиваться с явлениями, которые указывают на условность понятия свободы воли. (...) Почти всегда, разбирая, почему человек сделал тот или другой выбор, можно найти целый ряд мотивов, которые делают сделанный выбор роковою необходимостью. Мотивы эти или чисто внешние, или внутренние, состоящие из предрасположений данной личности, иногда под влиянием отдаленной наследственности. Поэтому психиатры давно уже считают, что абсолютной свободы воли нет. (...) если мы называем свободою воли отсутствие стеснений для проявления воли со стороны влечений, а обладание свободой воли — способностью устранять влияние этих влечений, то ведь при этом берутся в расчет только те влечения, которые так или иначе становятся сознательными; но существует масса влечений, которым воля подчиняется совершенно не сознательно, потому что эти влечения не доходят до порога сознательности» (*Труды*..., сс. 221, 222, 246).

С. 79. *Дополнение 5.* — Представляет собой ответ на возражение профессора философии права Московского университета Николая Андреевича *Зверева* (1850-1917). Основанием для этого предположения является замечание Лопатина о работе над дополнениями (см. фрагмент из его

письма к Н.Я. Гроту 4 июля 1889 г., цит. выше). Поскольку Лопатин в письмах к Гроту хочет оправдать свою резкость, а наиболее и, собственно, единственно резким является пятое дополнение, то с высокой долей вероятности можно предположить, что именно оно и было направлено против Зверева. Это предположение находит подтверждение в статье (реферате) Зверева: *Зверев Н.* К вопросу о свободе воли. — *ВФП.* 1890. Кн. 2 (см. с. 74-86, особенно с. 82-86). Публикацию своего реферата Зверев сопроводил примечанием: Сообщение, читанное в заседании Психологического общества 29 апреля 1889 г. и печатаемое здесь с некоторыми изменениями и значительными дополнениями.

Теоретические разногласия Лопатина и Зверева в вопросе о свободе воли не помешали им, выступив оппонентами на магистерском диспуте Е.Н. Трубецкого, вместе написать заметку об Августине, см.: К вопросу о миросозерцании блаженного Августина. — *ВФП.* 1893. Кн. 18.

С. 79. *liberum* ... — См. прим. к с. 28.

С. 80. *Tertium non datur.* — Третьего не дано (*лат.*)

С. 81. ... *разрешает Кант свои антиномии.* — Разрешение антиномий см. в «Критике чистого разума» (Трансцендентальная диалектика, разд. Антиномия чистого разума). — *Кант И.* Соч. в 6 тт. Т. 3. М., 1964. С. 468-499.

Теоретические основы сознательной нравственной жизни

Публикация по единственному изданию: *ВФП.* 1890. Кн. 5. С. 34-84.

С. 84. ... *из публичного курса «Типические учения в истории морали».* — Упоминаемый публичный курс Лопатин прочитал в 1890 г. в Политехническом музее[4]. Некоторые лекции этого цикла были опубликованы, см.: Положение этической задачи в современной философии. — *ВФП.* 1890. Кн. 2. С. 61-72; Критика эмпирических начал нравственности. — *ВФП.* 1890. Кн. 3. С. 64-104; Нравственное учение Канта. — *ВФП.* 1890. Кн. 4. С. 65-82. О подготовке лекций

[4] Программу чтений по «этике» см.: ОР РГБ. Фонд В.И. Герье. Папка 47. № 104. Л. 3.

к публикации Лопатин упоминал в письме к Гроту 29 июня 1890 г.: «(...) страшно завален работой. (...) получил я корректуру моей статьи для будущего номера журнала под красноречивым и многообещающим заглавием: Лекция VII, — и решительно не знаю, что с нею делать? С одной стороны, помню твое энергическое наставление, что печатаемые лекции не должны походить на лекции, а должны представлять законченные и самостоятельные статьи, хотя и в популярной форме. С другой стороны, рассматривая эти жалкие 10 гранок, посвященные одному из труднейших отделов в истории этики, — изложению Кантовой морали и всесторонней ее критике, — я с каждою минутою все с возрастающим упорством убеждаюсь, что для сохранения своего доброго имени их никак нельзя печатать как что-то научное, самостоятельное и законченное; напротив, нужно подчеркнуть читателю, что это только популярная лекция и притом седьмая, т.е. составляющая лишь одно из звеньев целого. Конечно, заглавие, воспроизведенное в типографии, надо непременно заменить, можно также уничтожить все прямые намеки на предшествующее и последующее, хотя и указать в сноске (и это непременно), что моя статья есть извлечение из публичного курса. Но дальше этого идти не берусь: ведь чтобы написать настоящее философское исследование о практической философии Канта, *четырех* листов мало, да и вся манера должна быть другая» (РГАЛИ. Ф. 123. Оп. 1. Ед.хр. 120. Лл. 11, 11 об.-12).

Альфред Фулье в своем сочинении «L'avenir de la métaphysique» ... — Обзор книги А. Фулье «L'avenir de la mtaphysique fonde sur l'expérience» (P., 1889), сделанный Ю. Бартеневым, см.: *ВФП*. 1890. Кн. 3. С. 88-91. (Отдел «Критика и библиография».) Ср.: «Один из очень выдающихся мыслителей нашего времени, далеко не склонный ни к теологии, ни к спиритуализму, ожидающий даже полного упразднения всех религиозных форм в дальнейшей истории человечества, — Альфред Фулье, — не так давно выступил в своей замечательной книге «Будущее метафизики» горячим проповедником невозможности построить рациональную этику вне связи с умозрительным пониманием мира в его глубочайших двигателях. Убедительно и красноречиво показывает он, что нравственность никак не может быть вся сведена к данным положительных наук, что она неизбежно подразумевает метафизические утверждения или

гипотезы, что она даже представляет простой их перевод на внешние действия, и позитивисты напрасно не хотят видеть того, что все наши предположения о человеческой способности к нравственному почину, — и об удовольствии, счастии, бескорыстных влечениях, как мотивах нормальной деятельности, — оказываются шаткими и произвольными, пока заранее не установлены понятия о внутреннем существе человека и его значении во вселенной» (*Лопатин Л.М.* Нравственное учение Канта. — *ВФП.* 1890. Кн. 4. С. 81).

... счастливого времени, о котором мечтает Герберт Спенсер ... — По мнению Спенсера, этика есть проявление сущности природы и жизни, наслаждение же — неотъемлемая сторона нравственной жизни; человек стремится к максимально полному личному и общественному счастью. Природа и человек переживают историческую эволюцию, направленную и к физическому, и к нравственному совершенству. Нравственная эволюция определяется действующим в живой природе законом, согласно которому страдания соответствуют деятельностям, вредным для организма, а наслаждения — полезным деятельностям. Естественный отбор обусловливает непрерывное совершенствование живых существ, увеличение их способности к достижению счастья, которое будет достигнуто также благодаря тенденции к равновесию между общественным и индивидуальным организмами: «(...) из постоянства количества силы проистекают все прямые и косвенные уравновешения, происходящие кругом нас, и космическое уравновешение, ведущее к прекращению эволюции под всеми ее формами; проистекают и менее очевидные уравновешения, проявляющиеся в восстановлении нарушенных движущихся равновесий. Постоянством количества силы доказывается, что каждый организм, расстроенный какимнибудь возмущающим влиянием, имеет тенденцию возвращаться к уравновешенному состоянию. Из того же принципа происходит и свойство приспособляться к новым обстоятельствам, принадлежащее до некоторой — впрочем, небольшой — степени отдельным организмам, в большей степени видам их. Он служит основанием и тому выводу, что умственная природа человека постепенно приближается к соответствию с условиями его существования. (...) из него происходят характеристические черты эволюции; в нем же, наконец, находим мы и основание для

убеждения, что эволюция имеет необходимым своим результатом установление величайшего совершенства и полнейшего счастья» (Основные начала, 1862. — *Спенсер Г.* Сочинения. Т. 1. СПб., 1897. С. 432). См. также: Основания этики. Ч. III, IV, VI. — *Его же.* Сочинения. Т. 5. СПб., 1899.

С. 85. *Уже в первой моей статье* ... — См.: Положение этической задачи в современной философии. *ВФП.* 1890. Кн. 2.

... *читатель найдет в статье* ... — См. наст. изд., с. 21-83.

С. 87. *liberum* ... — См. прим. к с. 28.

С. 89. *Вместе с немецким философом Рилем* (...) *между ними существует полное тождество* ... — См.: *Риль А.* Теория науки и метафизика с точки зрения философского критицизма. М., 1888. С. 282-284. См. прим. к с. 76.

С. 91. *О совершенной несовместности* (...) *см. «Вопрос о свободе воли»* ... — См. наст. изд., с. 46-57.

С. 94. ... *«Вопрос о свободе воли»* ... — См. наст. изд., с. 74 след.

С. 100. Кант (...) идею о *нравственном миропорядке* поставил в число основных постулатов нравственного самосознания. — Для обоснования осуществимости высшего блага в мире — а значит, и существования нравственного миропорядка — Кант считает необходимым сформулировать такие постулаты практического разума, как бессмертие души, свобода и бытие Бога. — Критика практического разума. Кн. II. Диалектика чистого практического разума. — *Кант И.* Соч. в 6 тт. Т. 4(1). М., 1965. С. 437-484.

С. 102. ... *спору между оптимизмом и пессимизмом* ... — Новый импульс спору между оптимизмом и пессимизмом, как и возрождению пессимистического взгляда на мир в художественной литературе и философии, дали итальянский поэт Дж. *Леопарди* (1798-1837), А. Шопенгауэр и Э. Гартман. См.: *Штейн В.И.* Граф Дж. Леопарди и его пессимизм. — *ВФП.* 1891. Кн. 10; 1892. Кн. 11; см. также: *Цертелев Д.Н.* Современный пессимизм в Германии. Очерк нравственной философии Шопенгауэра и Гартмана. М., 1885; *Благоразумов Н.*, прот. Два противоположные воззрения на жизнь: оптимизм и пессимизм. М., 1890; *Гартман Э.* Пессимизм и педагогика. Пер. В.С. Соловьева. — Русское Обозрение. 1890. № 1.

... *из психической ненормальности Шопенгауэра или болез-*

ни ног у Гартмана. — См., напр., образец рассуждения об истоках философии Шопенгауэра: «Нужно сказать, что Шопенгауэр от рождения был «порченый». В семье как отца, так и матери были случаи душевной болезни. Его отец был от природы энергичен, но суров и раздражителен, причем страдал от беспричинных приступов страха. Жизнь он, говорят, кончил в сумасшествии. Артур Шопенгауэр унаследовал темперамент отца. Тоска, страх и подозрительность мучили его. Еще мальчиком он вдавался в размышления о ничтожестве человека. В тех же случаях, когда он не испытывал подозрения к другим людям или когда запальчивость и его необузданное самочувствие не овладевали им, его восприимчивость к страданию побуждала его к состраданию к другим людям» (*Геффдинг Г.* История новейшей философии. СПб., 1900. С. 180).

Э. Гартман, служивший в гвардейском артиллерийском полку, в 1861 г. во время обучения верховой езде получил контузию колена и, вследствие лечения холодной водой, ревматизм. Это событие стало причиной его увольнения из регулярной армии. К 1864 г., попробовав себя на нескольких творческих поприщах, Гартман решил, что его призвание — философия. В 1880 г. Гартман потерял мать и тетку, а осенью 1881 г. упал, разбил другое колено и получил воспаление сустава. В этот период своей жизни он написал статью «Значение страдания».

С. 103. ... *пессимисты усердно обвиняют* ... — См., напр.: Мир как воля и представление. Т. 1. 59. — *Шопенгауэр А.* Соч. в 2 тт. М., 1993. Т. 1. С. 426; см. также: Т. 2. Гл. 46. — Там же. Т. 2. С. 573-578.

Если признать вместе с Шопенгауэром, что «слепое безумное хотение жить» есть сущность (...) *пожирает само себя* ... — См., напр.: Мир как воля и представление. Т. 2. Гл. 28. Характеристика воли к жизни. — *Шопенгауэр А.* Соч. в 2 тт. Т. 2. М., 1993. С. 396-397.

... *У Шопенгауэра* (...) *вырваться из гнетущей комедии бытия.* — Темы, рассматриваемые Шопенгауэром в 4 книге соч. «Мир как воля и представление» (т. 1) и Дополнениях к ней (т. 2).

С. 104. ... *барельеф, изображенный Тургеневым в его «Стихотворениях в прозе»*... — Имеется в виду стихотворение И.С. Тургенева «Necessitas, vis, libertas» (май 1878).

С. 107. ... *или закон причинности (как думал, наприм., Кант) есть чисто субъективное правило* ... — Свое понима-

ние этого тезиса Лопатин разъясняет в статье «Научное мировоззрение и философия» (наст. изд., с. 291).

Срав. «Вопрос о свободе воли» стр. 105-113 ... — См. наст. изд., с. 26-31.

С. 109. *Свободная самодеятельность* (...) *показал еще Шеллинг.* — См., напр., в рус. пер.: *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. в 2 тт. Т. 1.М., 1987. С. 179. (Соч. «О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света», 1797.)

С. 110. *Как справедливо замечал Шопенгауэр, эгоизм вырывает глубокую пропасть ...* — См.: Об основе морали. 14. Антиморальные импульсы. — *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. С. 197.

... *«Действуй так, чтобы ты относился к человечеству* (...) *как к средству».* — Одна из формул категорического императива Канта. См.: *Кант И.* Основы метафизики нравственности. — *Его же.* Соч. в 6 тт. Т. 4 (1). М., 1965. С. 270.

С. 111. *«Люби ближнего, как сам себя».* — Мф 19:19; см. также Лев 19:18.

«Какая польза человеку (...) *повредит».* — Мф 16:26.

С. 115. ... Кант (...) примирение он видел в постулате *бессмертия души.* — Кант допускал возможность бытия Бога и бессмертие души, но не считал возможным их теоретическое познание. См.: *Кант И.* Критика практического разума (1787). Кн. II. Гл. II. Разд. IV (Бессмертие души как постулат чистого практического разума). — *Его же.* Соч. в 6 тт. Т. 4(1). М., 1965. С. 314-315.

С. 118. *Эпикурейцы говорили: когда есть человек, нет смерти* ... — Ср. мысль, приписываемую древнегреческому философу *Эпикуру* (ок. 342/341 — 270/271 гг. до н.э.): «Смерть для нас ничто: что разложилось, то нечувствительно, а что нечувствительно, то для нас ничто» (Главные мысли, II. Перевод М.Л. Гаспарова). — *Диоген Лаэртский.* О жизни, мнениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 437.

С. 122. *По Канту, субстанция есть чисто формальное понятие рассудка, только наш способ* ... — Поскольку субстанция есть одна из категорий, т.е. чистых рассудочных понятий, которые a priori относятся к предметам созерцания вообще и применяются только для познания предметов опыта: «... категории посредством созерцания доставляют

нам знание о вещах только через их возможное применение к *эмпирическому созерцанию*, т.е. служат только для возможности *эмпирического знания*, которое называется *опытом*. Следовательно, категории применяются для познания вещей, лишь поскольку эти вещи рассматриваются как предметы возможного опыта» (*Кант И.* Соч. в 6 тт. М., 1964. С. 202).

... *Кант провозглашает всю рациональную психологию за ряд невольных логических ошибок.* — Критика чистого разума. Трансцендентальная диалектика. Кн. 2. О паралогизмах чистого разума. — Там же. С. 368-389.

Новый психофизиологический закон г. Введенского

Публикация по единственному изданию: *ВФП.* 1893. Кн. 19. С. 60-81.

В Предисловии ко 2-му изданию *ПЗФ* Лопатин писал: «(...) именно вопрос о чужом одушевлении или о чужом сознании более, чем какой-нибудь другой, пробивает неизбежную брешь в сферу трансцендентных или метафизических предположений. Мы не можем не признать реального существования чужих я, а раз мы его допустим, мы уже не можем думать, что окружающий нас мир — только наше представление, только совокупность наших возможных ощущений, и пред нами неотразимо подымается вопрос о том, что же соединяет нас с этими другими я, и почему мы воспринимаем тот же самый мир, что и они? А в этом вопросе кроется целый ряд самых сложных и трудных онтологических проблем. Поэтому вопрос о рациональной доказуемости чужого одушевления всегда имел в моих глазах первостепенное философское значение (...)» (*ПЗФ.* Ч. I. М., 1911. С. XIII сн.).

С. 125. *В заседании Московского Психологического общества (...) на рассуждения его критиков.* — В обсуждении книги профессора С.-Петербургского университета Александра Ивановича *Введенского* (1856-1925) «О пределах и признаках одушевления: Новый психофизиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики» (впервые — Журнал Министерства народного просвещения. 1892. № 5/7;

отд. изд.: СПб., 1892), помимо названных Лопатиным лиц, приняли участие Н.В. Бугаев и П.А. Каленов. Для заседания *МПО*, состоявшегося 12 декабря 1892 г., Введенский изложил содержание своей книги в девяти «положениях» (протокол заседания и «положения» см.: *ВФП*. 1893. Кн. 16). Основными выступавшими были П.Е. Астафьев и Л.М. Лопатин, в протокол же попали тезисы выступлений Астафьева и Грота. Возможно, из-за своей обычной неторопливости Лопатин не успел к моменту сдачи в типографию очередной книги *ВФП*. Существо доклада П.Е. Астафьева отразилось в его книге «Вера и знание» (М., 1893). В том же 1893 г. были опубликованы отзывы Э.Л. Радлова (Неудачный метафизик. — Вестник Европы. 1893. № 2) и С.Н. Трубецкого (К вопросу о признаках сознания. — *ВФП*. 1893. Кн. 16). В 18-й книге *ВФП* А.И. Введенский отозвался на полемику вокруг своей работы «Вторичным вызовом на спор о законе одушевления», а в следующем выпуске журнала был помещен «Ответ проф. А.И. Введенскому» Э.Л. Радлова. Петербургскому профессору возражал также С.А. Аскольдов (в кн.: Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб., 1900).

В 1910 г. в Санкт-Петербурге вышла книга ученика Введенского И.И. Лапшина Проблема «чужого Я» в новейшей философии, в которой сочинение Лопатина «Новый психофизиологический закон ...» не было упомянуто. Между тем аргументы в защиту возможности знать о «чужом одушевлении» и самую возможность знать о чужом *я* Лопатин считал важными положениями своей метафизики. Возможно, поэтому в 1911 г., в предисловии ко второму изданию первой части *ПЗФ* (С. XIII-XIV, примеч.) Лопатин сетует на то, что его статья о книге Введенского осталась без ответа. А в 1917 г., не считая спор завершенным, Лопатин, прочитавший в книге Введенского «Психология без всякой метафизики» (2-е изд.: СПб., 1915. С. 76-77) «не более не менее, как двадцать строк» о своей работе 1893 г., пишет «Странное завершение забытого спора» (*ВФП*. 1917. Кн. 137-138).

На спор, разгоревшийся вокруг книги А.И. Введенского, откликнулся и В.С. Соловьев, написав «Пояснительные тезисы к теории проф. Введенского» (опубл.: De Visu. 1993. № 8; публикация М.А. Колерова, примеч. И.В. Борисовой).

... не удовлетворился возражениями своих противников (П.Е. Астафьева, Э.Л. Радлова, Н.Я. Грота, кн. С.Н. Трубецкого) ...

— Петр Евгеньевич *Астафьев* (1846-1893) — философ, публицист; преподавал в Демидовском юридическом лицее (Ярославль), автор ряда книг и публикаций в *ВФП* (см. по указателю авторов *ВФП* в журн.: Вопросы философии. 1993. № 11), член *МПО*; Эрнест Леопольдович *Радлов* (1854-1928) — философ, автор ряда публикаций по истории русской философии (в том числе книги «Учение Соловьева о свободе воли» — СПб., 1911) и философии Аристотеля, сотрудник, а затем директор Петербургской Публичной библиотеки (1917-24), редактор «Журнала Министерства народного просвещения» и философского отдела словаря Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона, председатель Петербургского Философского общества (с 1921), переводчик; Николай Яковлевич *Грот* (1852-99) — философ, председатель *МПО* (с 1887), основатель и первый редактор *ВФП* (1889-99); 1883-86 — профессор философии в Новосибирске, с 1886 — в Москве (см. некрологическую заметку Л.М. Лопатина: *ВФП*. 1899. Кн. 48, перепеч.: Философские характеристики... С. 245-253, а также: Николай Яковлевич Грот в очерках, воспоминаниях и письмах товарищей и учеников, друзей и почитателей. СПб., 1911); Сергей Николаевич *Трубецкой* — (1862-1905) — философ, редактор *ВФП* (1900-1905), профессор Московского университета, выбранный ректор Московского университета (сент. 1905). Памяти С.Н. Трубецкого Лопатин посвятил некрологическую заметку «Памяти князя С.Н. Трубецкого» (*ВФП*. 1905. Кн. 79) и работу «Князь С.Н. Трубецкой и его общее философское миросозерцание» (*ВФП*. 1906. Кн. 81, переизд.: М., 1906 (оттиск); Философские характеристики... С. 157-235.). М.К. Морозова вспоминала в этой связи о Лопатине: «Он бывал очень красноречив, говорил замечательно. Я помню, когда он читал большой доклад в Московском университете в Богословской аудитории на собрании в память кн. С.Н. Трубецкого. Доклад этот произвел большое впечатление. Он его произнес с большим подъемом и вызвал целую овацию многочисленной аудитории» (Мои воспоминания. С. 204).

С. 126. ... *что утверждал Декарт (по крайней мере, относительно мира животных)...* — О неразумности и автоматизме животных, см., напр., в соч. «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» (1637). — *Декарт Р.* Соч. в 2 тт. Т. 1. М., 1989. С. 283-285; также в письме Декарта к маркизу Ньюкаслу

(23 ноября 1646 г.). — Там же. Т. 2. М., 1994. С. 542-544.

что Спиноза выразил в учении о строгом параллелизме модусов протяжения и мышления, — См. Этика. Ч. II. Теор. 7. Схолия. — *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 1. М., 1957. С. 407-408.

что Лейбниц облек в свою поразительно искусственную теорию предустановленной гармонии. — См. прим. к с. 34.

Сознание только «эпифеномен», только сопровождающее обстоятельство физических процессов ... — У истоков возрождения такого взгляда на психику стоял, в частности, немецкий философ и психолог Густав Теодор *Фехнер* (1801-87), чьи идеи были хорошо известны русским психологам и неоднократно ими излагались (его основное соч. — Elemente der Psychophysik, 1860). Из литературы 90-х гг. см. в рус. пер.: *Рибо Т.* Современная германская психология (опытная школа). СПб., 1895; *Ланге К.* Аффекты (Душевные движения). Психофизиологический этюд. СПб., 1890. Распространенные в то время представления о соотношении душевного и телесного Лопатин разбирает в своих «Курсах психологии»; см., напр., литографированное издание: Курс психологии. М., 1903. Представителем эпифеноменизма Лопатин считает, в частности, Ф.А. Ланге. См. также: *Челпанов Г.И.* Очерк современных учений о душе. — *ВФП.* 1899. Кн. 52.

С. 136. *Если, употребляя известный пример Фенелона, мы найдем на необитаемом острове ...* — См.: *Фенелон Ф. де С.* Свидетельство природы о Боге. Варшава, 1889. С. 9-10.

С. 140. ... *подобно Декарту, предположить, что вселенная управляется злым демоном, преследующим только одну цель — нас обманывать?* — Первоначала философии. Ч. 1. §§ 29 и 36; ч. 2. 1. — *Декарт Р.* Соч. в 2 тт. Т. 1. С. 325, 328, 349.

С. 141. ... к фихтевскому различию *я эмпирического* и *я абсолютного.* — Видя свою цель в том, чтобы показать предметопорождающую суть деятельности «Я» и отрицая кантовскую вещь в себе, Фихте различает понятия «Я» как индивидуального сознания и абсолютного «Я». Диалектика отношений между «Я» индивидуальным и «Я» абсолютным, их совпадений и отталкиваний является, по Фихте, основным принципом мышления. После 1800 г. «Я» абсолютное рассматривается Фихте уже не как недостижимая цель субъективной деятельности, но как актуальность Бога, вне которой конечное «Я» нереально. См.: Основа общего наукоучения, 1794. — *Фихте И.Г.* Соч. в 2 тт. СПб.,

1993. Т. I.; Факты сознания, 1810. — Там же. Т. II. (С. 682-690); Наукоучение в его общих чертах, 1810. — Там же. О Фихте см. статью Лопатина: «Общее миросозерцание Фихте» (*ВФП*. 1914. Кн. 122).

Явление и сущность в жизни сознания

Публикация по единственному изданию: *ВФП*. 1895. Кн. 30. С. 619-652.

В отчете о заседании Психологического общества 4 ноября 1895 г. сообщается о прочтении Лопатиным реферата «Явление и сущность в жизни сознания» и о прениях по реферату, в которых приняли участие П.А. Каленов, А.А. Токарский, Н.Я. Грот и Г.А. Рачинский. — *ВФП*. 1895. Кн. 31. Критика и библиография. С. 68.

С. 146. *В моем прошлом реферате* ... — См.: Параллелистическая теория душевной жизни. — *ВФП*. 1895. Кн. 28. С. 358-389.

С. 147. ... *у Вундта (Philosophische Studien, 1894. Ueber psych. Causalität etc.)* ... — «Философские исследования» — журнал (1881-1903, Лейпциг), посвященный проблемам психологии и издававшийся В. Вундтом; на страницах журнала печатались работы Вундта и его учеников. С 1905 г. выходил под названием «Psychologische Studien».

... *и у Паульсена* ... — См. в рус. пер.: *Паульсен Ф*. Введение в философию. М., 1894.

С. 149. ... Юм прямо называет психические состояния *субстанциями* (...) дает понятию *субстанция* своеобразное толкование (A Treatise on human nature; 1874, vol. I, pp. 518, 527). — *Hume D*. The philosophical works. Ed. by T.H. Green and T.H. Grose. V. 1-3. L., 1874.

Лопатин ссылается на раздел «О нематериальности души». См. в рус. пер. С.И. Церетели: Трактат о человеческой природе. — *Юм Д*. Соч. в 2 тт. Т. 2. М., 1966. Сс. 345-346, 357-358). В *ПЗФ* Лопатин неизменно ссылается на английские издания Юма и приводит цитаты в собственных переводах. Он называет Юма «наиболее оригинальным и глубоким скептиком» (ч. I, 2 изд., с. 223). Философию Юма Лопатин рассматривает в *ПЗФ*: Ч. II. С. 111-124 (гл. II, разд. Теория причинности Юма). В 1906 г. Лопатин опубликовал критический обзор книги Н.Д. Виноградова «Фи-

лософия Давида Юма» (ч. I. Теоретическая философия Юма. М., 1906). — *ВФП*. Кн. 83.

С. 152. ... *знаменитое признание Дж.Ст. Милля, когда он в своей «Критике философии В. Гамильтона»... — Милль Дж.Ст.* Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона. СПб., 1869. (Гл. Насколько приложима к духу психологическая теория доверия к веществу.) С. 192-202, особенно — с. 200-201.

С. 157. ... *по коренному учению Канта, причинность* ... — См. прим. к с. 107.

С. 159. ... *слово «сущность»* (...) *выражает общую логическую природу данного предмета или явления (Аристотеля)* ... — У Аристотеля — «суть бытия» (вещи), чистая сущность, эйдос (вид), качественная определенность вещи («чтойность» в отличие от конкретной субстанции, «этости»). См., напр.: Метафизика I, 7, 988 ab; V, 17, 18, 1022 a; VII, 6, 1031 ab, 1032 a; VII, 7, 1032 b; VII, 8, 1033 b.

С. 161-162. ... *допускает абсолютно объективное бытие пространства, подобно Декарту и Спинозе* ... — Согласно Декарту и Спинозе, природа как тела, так и пространства есть протяжение.

С. 163. ... *говорит Юм: «Что протяженно* ... — Перевод Л.М. Лопатина. Ср. пер. С.И. Церетели: «Все, что протяженно, должно иметь определенную фигуру, например квадратную, круглую или треугольную, однако ни одна из них неприменима к желанию или вообще к какому бы то ни было впечатлению, к какой бы ни было идее, за исключением идей, полученных при помощи двух вышеупомянутых чувств [зрения и осязания. — *И.Б.*]. (...) Моральное размышление не может быть помещено направо или налево от аффекта, а запах или звук не может обладать круглой или квадратной фигурой. Эти объекты и восприятия не только не требуют определенного места, но оказываются абсолютно несовместимыми с ним, и даже воображение не может его приписывать им» (Трактат о человеческой природе. Ч. IV. О нематериальности души. — *Юм Д.* Соч. в 2 тт. Т. 2. М., 1966. С. 348-349).

С. 164. ... *указанных в прошлом моем реферате* ... — См. прим. к с. 146.

С. 165. *Повторим недоумение Милля* ... — См. прим. к с. 152.

С. 168. *Гербарт замаскировал* (...) *с актами самосохранения простой душевной сущности* ... — Термин «самосохране-

ние» («самоудержание») в психологической теории немецкого мыслителя Иоганна Фридриха *Гербарта* (1776-1841) является центральным для характеристики души. По Гербарту, душа — простое реальное существо, стремящееся к самосохранению. Реакцией самосохранения душа отвечает на всякий напор внешних ей простых существ. Всякое самосохранение души есть представление. Представление продолжает существовать, даже когда прекратилось действие вызвавшего его внешнего фактора; если его актуальности препятствуют более интенсивные представления, то оно пребывает в бессознательном состоянии. См. о самосохранении, напр., в книге «Психология как наука, вновь обоснованная на опыте, метафизике и математике» (1824). Рус. пер. в: *Гербарт И.Ф.* Психология. СПб., 1895. С. 27-89. Так, в § 98 (с. 83-84) Гербарт поясняет: «Всякая непрерывность (...) возможных представлений в то же время есть и непрерывность возможных самосохранений души. (...) Словом «*представления*» мы ближе всего обозначаем феномены, поскольку можно их встретить в сознании. Напротив, выражение «*самосохранение души*» обозначает реальный акт, который непосредственно производит феномен. Этот реальный акт не является предметом сознания, потому что он есть та самая длительность, которая делает возможным сознание. Таким образом, самосохранение души и представление относятся друг к другу как *действие* (Thun) и *бывание* (Geschehen)»; в § 154 «Учебника психологии» читаем: «(...) в простом качестве каждой сущности нечто изменилось *бы* другою сущностью, *если бы* каждая сущность в своем качестве не охраняла бы себя от нарушения (...) Подобные самосохранения суть единственное, что достоверно *бывает* в природе; и это связывает бывание с бытием» (там же, с. 202-203). См. комментарий Лопатина относительно психологической теории Гербарта: «(...) для нее все акты сознания являются невольным продуктом борьбы представлений между собою, по отношению к которой наша душа оказывается совершенно пассивным зрителем. И тем не менее, когда обратим внимание на коренные посылки этой теории, наша оценка должна сильно измениться. Представления, по Гербарту, суть состояния самоудержания или самоутверждения души; борьба представлений, с этой точки зрения, является непрерывным выражением самоохранения души, ее сопротивления внешним отрицательным влияниям, и ника-

кого другого содержания не имеет. Поэтому если в окончательном результате психология Гербарта дает картину всецелой пассивности душевных процессов, в ее исходных предположениях, напротив, поражает скорее избыток активности в признаваемом ею источнике явлений души» (*ПЗФ*. Ч. II. С. 166).

С. 169. ... о психологии Бенеке, с его (...) учением о *первоспособностях.* -Фридрих Эдуард *Бенеке* (1798-1854) — немецкий философ и психолог. Рассматривает жизнь сознания как развитие данных зародышей и задатков, которые называет первичными способностями. К первоспособностям, или элементарным психическим способностям, относятся: 1) способность стремлений; 2) способность восприятия или усвоения внешних впечатлений; 3) способность удерживать усвоенные впечатления; 4) способность живой и легкой ассоциации. Первоспособности бессознательно ищут внешних раздражений, которые дают им возможность развернуться. Воздействие внешнего опыта приводит к образованию новых способностей, однако прежние не исчезают вполне, но сохраняются в форме предрасположенностей, которые влияют на складывание результатов дальнейших раздражений. Силы, или способности, развитой человеческой души состоят из следов образов, которые были возбуждены ранее. См.: Psychologische Skizzen. Gett., 1825-27; Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. B., 1833; Die neue Psychologie. B., 1845. О психологии Бенеке см.: *Дресслер И.* Основания психологии и логики по Бенеке. СПб., 1871; *Троицкий М.М.* Немецкая психология в текущем столетии. 2 изд. Т. 2. М., 1883. С.370-441.

С. 171. *В знаменитом месте De Trinitate* ... — Лопатин цитирует соч. *Августина* (354-430) «О Троице» в собственном переводе.

Через много столетий этим же самым путем (...) *Декарт. Его пространные рассуждения в Meditationes* ... — Имеется в виду соч. Декарта «Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом» (1640). См.: *Декарт Р.* Соч. в 2 тт. Т. 2. М., 1994.

С. 173. ... *я вынужден отложить до следующего реферата.* — См. Понятие о душе по данным внутреннего опыта. — *ВФП.* 1896. Кн. 32. С. 264-298. Опубл. в наст. изд.

Понятие о душе по данным внутреннего опыта.

Публикация по единственному изданию: *ВФП.* 1896. Кн. 32. С. 264-298.

Изложение прений по реферату, в которых приняли участие П.А. Каленов, А.А. Токарский, В.Н. Ивановский, Н.Я. Грот, С.С. Корсаков и А.С. Белкин, см.: *ВФП.* 1896. Кн. 34. С. 514-519.

С. 178-179. ... для движения даже на небольшое расстояние нужно пройти *действительно бесконечное* множество точек (...) древние элейские философы. — Представители элейской школы — *Парменид* (р. ок. 515 или ок. 544 г. до н.э.), *Зенон* (ок. 490 — ок. 430 гг. до н.э.), *Мелисс.* Формулируемое Лопатиным положение Зенон приводил в своих аргументах против возможности движения: он стремился доказать противоречивость понятий числа и движения, правящих в «мире мнения», дабы устранить эти понятия из сферы истинного знания.

С. 181. ... *некоторые картезианцы, которые, серьезно усвоив идею о полном тожестве сохранения мира с его повторным творением* ... — Из числа собственно последователей Декарта (мыслителей, которые, в отличие от Спинозы и Лейбница, пытались последовательно развивать, а не переосмысливать его философские взгляды) к выводам о Боге как единственной субстанции материального мира и о Его ежеминутно возобновляющейся деятельности по творению вещей (которые суть Его модификации) пришел, в частности, один из сторонников теории окказионализма Никола *Мальбранш* (1638-1715). Его главное сочинение — *De la recherche de la vérité* (1674-75) — см. в рус. пер.: Разыскания истины, 1903-1906. — К тем же выводам приближался и окказионалист Арнольд *Гейлинкс* (1625-69), ограничивавший область самодеятельности вещей и рассматривавший их как действия или модусы Бога. Его основные труды: *Ethica* (1665), *Physica vera* (1689), *Metaphysica vera et ad mentam peripateticam* (1691). Об окказионализме и Мальбранше см. обстоятельные главы соч.: *Фишер К.* История новой философии. Т. 2. Спиноза, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1906 (пер. С.Л. Франка). С.30-84; см. также: *Ершов М.Н.* Проблема Богопознания в философии Мальбранша. Казань, 1914.

С. 183. ... *в том, что оно над ним возвышается* ... — В оригинале: *под* ним возвышается.

С. 186. *Ср. Н. Ланге* ... — См. *Ланге Н.Н.* Психологические исследования. Одесса, 1893. Николай Николаевич *Ланге* (1858-1921) — русский психолог, ученик В.Вундта; профессор Одесского университета (1888-1921); создал (в Одессе) одну из первых в России экспериментальных психологических лабораторий. Весной 1894 г. Лопатин выступил в качестве оппонента на его докторском диспуте. В письме к Н.Я. Гроту он сообщал: «Отзыв мой вышел очень длинен, хотя писал его с крайней поспешностью, и по содержанию довольно кусателен. Впрочем, факультет его принял благосклонно, и даже М.М. Троицкий одобрил и согласился с моею трепкою книги Ланге» (3 мая 1894 г. — РГАЛИ. Ф. 123. Оп. 1. Ед.хр. 120. Л. 15 об.).

С. 187. *contradictio in adjecto* — противоречие в определении (*лат.*).

... *исходит Allen Vannérùs* ... — Archiv für systematische Philosophie, который упоминает здесь Лопатин, издавался в Берлине с 1895 по 1931 г.; первым редактором журнала был П. Наторп. Изложение упоминаемой статьи «Критические замечания относительно представления Вундта о сущности психических явлений» см.: *ВФП.* 1896. Кн. 33. С. 347-349 (отдел «Критика и библиография»).

... *E. Caro. L'ideé de Dieu* ... — Рус. пер.: *Каро Э.М.* Идеи Бога и бессмертия души пред судом новейших критиков. Пер. под ред. Алексея Ив. Введенского. Харьков, 1898.

С. 191. ... *психологи ассоциативной школы* ... — Имеются в виду главным образом английские психологи, рассматривавшие психические явления как результат ассоциации (связи) двух или более идей или ощущений по смежности, сходству, контрасту или времени появления (или актуализации) в сознании, — Д. Гертли, А. Теккер, Дж. Локк, Д. Юм, Т. Рид, Д. Стюарт, Д. Броун, А. Бэн, Д.С. Милль. Об ассоцианизме см. в современной Лопатину литературе: *Троицкий М.М.* Немецкая психология в текущем столетии. Историко-критическое исследование с предварительным очерком успехов психологии в Англии со времен Бэкона и Локка. М., 1867 (2-е изд. в 2 тт. — 1883); *Рибо Т.* Современная английская психология. М., 1881; *Ивановский В.Н.* Ассоцианизм психологический и гносеологический. Казань, 1909.

С. 193. Сошлемся ли мы, вслед за Юмом, на большую *интенсивность* воспоминаемых образов ... — Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. — *Юм Д.* Соч. в 2-х тт. М., 1965. Т. I. С. 97; 182-184 (кн. I, ч. I, гл. 3 и ч. III, гл. 5).

С. 195. ... теорию *трансцендентальной апперцепции.* — См.: Критика чистого разума. Трансцендентальная дедукция чистых рассудочных понятий. 16-19. — *Кант И.* Соч. в 6 тт. Т. 3. М., 1964. С. 190-199.

С. 196. *experimentum crucis* — решающий эксперимент (*лат.*).

С. 197. ... *признающая душу за единую, неизменную субстанцию* (...) *так смотрит на явления памяти, напр., Лотце.* — О Лотце см. прим. к с. 45. Точка зрения Лотце основывается на его мысли о том, что в основании мира лежит единая самосознающая субстанция, модификациями которой являются различные субстанции — носители субъективности, причем мир субъективности есть истинное явление действительно сущего.

С. 198. ... *в моем следующем реферате.* — Следующий реферат Лопатина — «Декарт как основатель нового философского и научного мировоззрения» — был зачитан 12 октября 1896 г. на заседании *МПО*, посвященном памяти Декарта (в ознаменование трехсотлетия со дня его рождения). — См.: *ВФП.* 1896. Кн. 34. С. 609-642 (перепеч.: Философские характеристики ... С. 7-33). Гипотеза, о которой Лопатин упоминает в данной статье, была развита им в реферате «Спиритуализм как психологическая гипотеза» (*ВФП.* 1897. Кн. 38. С. 486-534).

С. 201. *Не придется ли тогда утверждать вместе с Кантом, что дух, как вещь в себе, от нас скрыт, что для его представления у нас не оказывается никакой наглядной интуиции* ... — По Канту, о душе можно знать только то, что дано в формах опыта. Это положение Канта противоречит одному из основных философских тезисов Лопатина — о непосредственности и достоверности интуитивного восприятия содержания человеческого Я.

Вопрос о реальном единстве сознания

Публикация по единственному изданию: *ВФП.* 1899. Кн.

49. С. 600-623 (I-II); Кн. 50. С. 861-880 (III).

С. 203. ... *по счастливому сравнению одного русского психолога* ... — Автор сравнения не установлен.

С. 210. *contradictio* ... — См. прим. к с. 187.

С. 214. *Это сомнение* (...) *Дж.Ст. Милля.* — См. прим. к с. 152.

С. 215. *Между новейшими психологами никто сильнее В. Джэмса не раскрыл* ... — Уильям *Джемс* (1842-1910) — американский физиолог, психолог и философ. Представления о психике, изложенные Лопатиным выше, развивались сторонниками ассоциативной школы (см. прим. к с. 191.), которые не отрицали существования души (а Дж.Ст. Милль и Г. Спенсер прямо признавали его), однако не были в состоянии объяснить его. Джемс, в отличие от Лопатина, отрицал субстанциальность души (см. ст. Существует ли сознание? — Новые идеи в философии. Сб. 4. СПб., 1913). В противоположность же представителям ассоциативной психологии Джемс говорил о непрерывном «потоке мышления» (stream of thought), т.е. об определенной целостности сознания. Кроме того, одной из основных характеристик сознания он считал его «избирательную активность» — направленность на отбор того, что отвечает целям индивида. Таким образом, по Джемсу, сознания есть и поток сменяющих друг друга целостных и индивидуальных состояний психики, и активность — вычленение из него жизненно важных для индивида и его целей элементов. — См. в рус. пер.: *Джемс В.* Научные основы психологии. СПб., 1902. С. 114-134; Психология. СПб., 1902. 4 изд. (гл. Поток сознания).

С. 216. *contradictio* ... — См. прим. к с. 187.

С. 218. *Говоря языком Гербарта* ... — См. прим. к с. 168.

С. 220. ... его учения *о трансцендентальной апперцепции.* — См. прим. к с. 195.

С. 222 (227, 228, 229, 233). *cogito, ergo sum.* — Мыслю, следовательно, существую (*лат.*). Основоположение философии Декарта, достоверность которого, по мнению Декарта, выдерживает испытание методическим сомнением (являющимся обязательным условием истинного познания). См.: Первоначала философии (1641-44). Ч. I. 7-11. — *Декарт Р.* Соч. в 2 тт. Т. I. М., 1989. С. 314-317. См. также: Рассуждение о методе... (1637). — Там же. С. 269 (перв. рус. пер. М. Скиада — Воронеж, 1873); Разыскание истины

посредством естественного света. — Там же. С. 175 (перв. рус. пер. Н.Н. Сретенского — Казань, 1914) и в др. соч.

В.С. Соловьев полагает, что эту ошибку повторил за Декартом и я ... — Вот что писал Соловьев: «В русской философской литературе талантливую и обстоятельную защиту этого спиритуалистического взгляда мы находим у московского профессора Л.М. Лопатина как в его диссертации «Положительные задачи философии», так и в ряде последующих статей в «Вопросах философии и психологии». — Первое начало теоретической философии (1897). — *Соловьев В.С.* Соч. в 2 тт. Т. 1. М., 1988. С. 776.

Полемика вокруг спора между Соловьевым и Лопатиным получила продолжение в 1913-14 гг., уже после смерти В.С. Соловьева (1900); см. прим. к с. 455.

С. 222-223. *... мне тяжело и трудно вступать в печатную полемику с В.С. Соловьевым (...) в силу того уважения, которое питаю я к нему как самому глубокомысленному ...* — Специально творчеству и личности В.С. Соловьева (1853-1900) Лопатин посвятил следующие работы: Философское миросозерцание Вл.С. Соловьева. — *ВФП.* 1901. Кн. 56 (перепеч.: Философские характеристики... С.120-156); Памяти Вл.С. Соловьева. — *ВФП.* 1910. О полемических статьях 1913-14 гг., в которых Лопатин рассматривал, в частности, некоторые стороны философии Соловьева, см. в прим. к с. 455.

Статья Лопатина осталась без публичного ответа. Впрочем, в 1899 г. Соловьев писал А.Д. Оболенскому: «Сею ночью, отходя ко сну, но уже весьма отягченный оным, я сочинил письмо моему другу Лопатину, довольно нелепо ополчившемуся на меня из-за какого-то «феноменизма»:

Ты взвел немало небылицы
На друга старого, но ах! —
Такие ветхие мы лица
И близок так могилы прах,
Что вновь воинственное пламя
Души моей уж не зажжет,
И полемическое знамя
Увы! висит и не встает.
Я слишком стар для игр Арея,
Как и для Вакха я ослаб, —
Заснуть бы мне теперь скорее ...
Ах! Мне заснуть теперь пора б.

«Феноменизма» я не знаю,
Но если он поможет спать,
Его с восторгом призываю:
Грядем, возлюбленный, в кровать!»
(*Соловьев В.С.* Письма. Т. II. СПб., 1909. С. 192).

Как обычно бывает в споре, каждый из спорящих остался при своем мнении: так, в работе «Три характеристики» (Вестник Европы. 1900. № 1) Соловьев не только повторяет те же мысли о Декарте, что были высказаны им в статье против Лопатина, но и отмечает: «Философское значение английской психологической школы (...) именно в том, что она не принимает этой мнимой самоочевидности субъекта (или *Я*) в смысле какой-то безусловно самостоятельной субстанции». Соловьев считает, что по сравнению с английской ассоциативной психологией точка зрения Декарта может быть охарактеризована как догматизм (с. 320 сл.).

На полемику между В.С. Соловьевым и Л.М. Лопатиным отозвался Алексей Ив. Введенский: Спор о душе. — Анализ взглядов профессора Л.М. Лопатина и Вл.С. Соловьева. — Московские Ведомости. 1900. № 63 (4 марта). Введенский, в частности, писал: «На страницах *Вопросов философии и психологии* между мыслителями, которые в делах философии давно уже приобрели себе право на внимание, профессором Л.М. Лопатиным и Вл.С. Соловьевым, состоялся обмен мнениями по чрезвычайно важному философскому вопросу, — по вопросу о душе. Притягательный и сам по себе, вопрос этот приобретает особенный интерес в данном случае благодаря тому, что обычного лично полемического элемента в этом «размене мнений» совсем нет: пред нами просто выступают два разные типа мысли, в чисто научной форме, безо всяких осложнений дешевыми полемическими красотами». Автор отмечал: «На точке зрения блаженного Августина и Декарта стоит и профессор Лопатин. За последние годы в целом ряде глубоко задуманных и тщательно обдуманных статей он разъясняет теорию *психологического спиритуализма*, или — что в сущности одно и то же — *психологического дуализма*, и защищает ее ото всех враждебных течений мысли. Эти статьи представляют едва ли не лучшее, что можно найти по данному вопросу в литературе не только нашей, но и западной». Далее А.И. Введенский подробно рассматривает аргумен-

тацию Лопатина, излагая его позицию главным образом словами его работ. Критика Соловьева в адрес Лопатина оценивается им так: «С своим обычным неистощимым остроумием Вл.С. Соловьев подвергает только что изложенную нами теорию беспощадной критике (...) и буквально не оставляет от нее камня на камне. Однако он сносит это традиционное здание не для того, чтобы на его месте воздвигнуть *новое*, по новому плану и в ином стиле. Нет. Он только *переставляет* его на том же месте немного дальше». Выявив то, что, по его мнению, составляет основное разногласие между Лопатиным и Соловьевым, А.И. Введенский спрашивает: «Как же быть? Как выбраться из этих разногласий?» Далее он останавливается на недостатках каждой из разобранных теорий: «При сопоставлении изложенных теорий души не трудно заметить *некоторую* односторонность в каждой из них. Одна слишком *вовлекает* душу в текучий и изменчивый процесс психической действительности, иногда до положительного отожествления с нею; другая, напротив, слишком *извлекает* из него, — иногда до решительного разрыва с ним и отъединения от него. — В каждой из этих односторонностей лежит своего рода научная опасность. — Опасность одностороннего *вовлечения* души в текучий процесс психической действительности заключается в том, что при этом субстанция души *уединяется* ото всего остального, и даже верховное единое средоточие всей и всякой действительности теряется из виду. (...) Не меньшею опасностью (...) грозит и слишком решительное *извлечение* души из текучего процесса психической действительности: забвение о «субъективном центре» до потери чувства личности легко может привести — опять-таки, и науку о душе, и отдельную душу — к *мечте* о том, что душа имеет лишь преходящее значение и, по разрешении от тела, утратит личное существование». Усматривая в позиции Соловьева явные пантеистические мотивы, автор статьи заключает: «Если наука о душе хочет быть философскою, то она действительно никогда не должна терять из вида места человека и его души в мироздании. Конечно, душа есть *субстанция*, но — *не такая*, как, например, субстанция животного, растения, атома наконец (ибо и атому, как справедливо говорит профессор Лопатин, следует усвоять субстанцию)». Высказав мнение о том, что точка зрения Лопатина вряд ли позволяет установить различие между душой человека и, например, животного, Введенский

продолжает: «С другой стороны, конечно, душа есть существо внепространственное и вневременное, способное к познанию *всеобщей* истины и действительно ее знающее или, по крайней мере, познающее. Но это отнюдь не исключает для нас возможности быть именно *субстанцией*, сознаваться как именно *наше личное я*, утверждающее себя, свое бытие *навсегда*. — Какое же мы должны составить понятие о душе, чтобы совместить оба эти порядка определений и объединить их в одно целое? — Есть только один факт, на котором, по нашему мнению, в данном случае можно опереться как на неподвижном основании. Это — *факт радикальной двойственности нашего сознания*. Душа действительно есть начало *единства* (...); но она объединяет не безразлично всякий материал и не безразлично всяким способом: она объединяет лишь материал пригодный, по руководству идеи *бесконечной истины*. — Далее, душа действительно есть начало *пребывающее*, возвышающееся над временем; но она возвышается лишь в одном направлении — в направлении к абсолютному *совершенству*. — Наконец, душа действительно есть начала непрестанно *деятельное* (...); но она действует повинуясь одному определенному императиву — идее верховного нравственного *блага*, оно же и вечное, истинное *блаженство*. (...) Таким образом (...) сущность или, что то же, *субстанциальная природа нашей души выражается в усилии или, точнее, в непрерывном ряде усилий эмпирического человека проявить свое идеальное содержание*. Сущность же этой сущности есть мистическое, но тем не менее реальное общение нашей души с Богом или — *религиозная вера*. — Напомним в заключение, что из наших русских мыслителей близко подходил к этой точке зрения покойный Н.Н. Страхов. Он именно думал, что науку о душе следует начинать с разъяснения идей истины, добра и красоты как самых достоверных и вместе самых властных начал нашей жизни. Рискованно, конечно, предсказывать. Но нам кажется, что и Вл.С. Соловьев в своих дальнейших статьях пройдет в том же направлении. И если наши ожидания оправдаются, то философская психология спиритуалистического направления сделает крупное приобретение». Иными словами, А.И. Введенский видел плодотворное развитие психологии как науки о душе в синтезе идей Л.М. Лопатина и В.С. Соловьева.

С. 225. ***Возьмем хотя бы довольно популярную теперь те-***

орию Джэмса и Ланге ... — О Джемсе см. прим. к с. 215. Согласно Джемсу, эмоция есть телесное возбуждение, которое следует непосредственно за восприятием вызвавшего его факта, и осознание нами этого возбуждения в то время, как оно совершается. См.: *Джемс У.* Научные основы психологии. СПб., 1902. — О Ф.А. Ланге см. прим. к с. 59.

С. 227. ... *в Principia philosophiae* ... — «Первоначала философии» (1641-44), см. прим. к с. 29.

С. 228. ... *и в «Метафизических размышлениях»* ... — См. прим. к с. 171.

«Но я не знаю еще с достаточной ясностью (...) *вещи».* — См.: *Декарт Р.* Соч. в 2 тт. Т. 2. М., 1994. С. 22. — Лопатин приводит фрагмент «Размышлений ...» Декарта в собственном переводе.

... *Oeuvres de Descartes, nouv. édit., par Jules Simon, p. 72.* — Сочинения Декарта под ред. Жюля Симона неоднократно тиражировались (Париж, 1841, 1850, 1868, 1872 и др. гг.).

С. 231. *Допустим только (а из предыдущей главы мы видели, насколько необходимо это сделать), что психическая жизнь никогда не слагается из чистых, безличных событий* ... — Для подготовки к печати текста статьи «Вопрос о реальном единстве сознания» мною были использованы 2 экземпляра *ВФП* (кн. 50); в одном из них слова, взятые Лопатиным в скобки, отсутствуют.

С. 232. ... *его первоначальное значение всегда в нас непосредственно заложено?* — В одном из двух просмотренных мною экземпляров 50 книги *ВФП* вместо слова «непосредственно» стоит: ясно.

С. 236. *Между тем В.С. Соловьев твердо «уверен» в существовании такого субстанциального я, или души, в тожестве личности и т.д.* — В одном из просмотренных мною экземпляров 50 книги *ВФП* вместо этого предложения стоит: «Между тем В.С. Соловьев твердо «уверен» в *существовании* такого *я*.

Научное мировоззрение и философия

Публикация по единственному изданию: разд. I-II — *ВФП.* 1903. Кн. 69. С. 404-430; разд. III-IV — *ВФП.* 1903. Кн. 70. С. 475-496; V-VII — *ВФП.* 1904. Кн. 71. С. 84-128.

В конце раздела VII помещена ремарка: *Продолжение*

следует. Однако статьи с тем же названием не последовало. С подзаголовком «Научное мировоззрение и философия» вышли статьи «Аксиомы философии» и «Типические системы философии» (см. наст. изд., с. 315-329 и 330-355 соответственно). Последняя из названных статей также заканчивалась пометкой «*Продолжение следует*». Но ни одна из последовавших за «Типическими системами...» работ Лопатина формально не была связана с «Научным мировоззрением...». К «Типическим системам философии» тематически примыкает работа «Спиритуализм как монистическая система философии» (см. наст. изд., с. 356-385).

С. 239. ... *статью проф. Вл.И. Вернадского «О научном мировоззрении»*. — Владимир Иванович *Вернадский* (1863-1945) — геохимик, автор ряда философских работ о природе и науке. (См. в сб.: *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста. М., 1988.) В начале своей статьи, которую разбирает Лопатин, Вернадский поместил примечание о том, что она представляет собой «вступление в курс лекций по истории развития физико-химических и биологических наук в новое время, читанный в Московском университете в 1902-1903 академическом году» (с. 1409).

С. 243. ... *в знаменитом законе трех состояний Огюста Конта*. — Французский философ-позитивист Огюст *Конт* (1798-1857) сформулировал, вслед за К.А. Сен-Симоном, закон трех стадий в умственном развитии человечества (и человека). Согласно этому закону, умственное развитие человечества (и индивида), определяющее развитие общества, сначала проходит теологический этап (когда явления природы объясняются посредством обращения к сверхъестественным факторам — на основе религиозных представлений), затем метафизический (сверхъестественные факторы в объяснении природы уступают место сущностям или причинам) и, наконец, вступает в положительную стадию. «... В положительном состоянии человеческий дух познает невозможность достижения абсолютного знания, отказывается от исследования происхождения и назначения абсолютных знаний, отказывается от исследования происхождения и назначения существующего мира и от познания внутренних причин явлений и стремится, правильно комбинируя рассуждение и наблюдение, к познанию действительных законов явлений, т.е. их неизменных отношений последовательности и подобия. Объяснение явлений, приведенное к его действительным пределам, есть отныне толь-

ко установление связей между различными отдельными явлениями и несколькими общими фактами, число которых уменьшается все более и более по мере прогресса науки». См. в рус. пер.: *Конт О.* Курс положительной философии. Т. I. Отд. I. СПб., 1899. С. 1-5, приведенная цитата — с. 4.

С. 245. *Что вещество не исчезает* (...) *(напр., атомизма)* ... — Основатели атомизма — древнегреческие философы *Левкипп* (ок. 500 — 440 гг. до н.э.) и *Демокрит* (ок. 460 — 370 гг. до н.э.), создавший философскую школу и имевший много учеников и, в большей или меньшей мере, продолжателей (в их числе — Протагор, Несса, Метродор Хиосский, Диоген из Смирны, Анаксарх, Пиррон, Навсифан, Эпикур, Тит Лукреций Кар и мн. др.). Согласно их учению, вещество как совокупность мельчайших неделимых частиц (атомов) является исходным материалом для соединения атомов одинаковой формы и величины в определенные многообразные вещи и пределом распадения вещей. Сохранившиеся фрагменты Левкиппа и Демокрита см. в рус. пер.: *Лурье С.Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970, а также у *А.О. Маковельского*: Древнегреческие атомисты. Баку, 1946.

Принцип неуничтожимости материи так рано установился еще в древней философии (у Эмпедокла, Анаксагора и атомистов) ... — По Диогену Лаэрцию, мнения древнегреческого философа *Эмпедокла* из Агригента (ок. 490 — ок. 430 гг. до г.э.) были таковы: «Основ существует четыре: огонь, вода, земля, воздух; а также Дружба, которою они соединяются, и Вражда, которою они разъединяются» (VIII, 76. Перевод М.Л. Гаспарова). Эти стихии-элементы Эмпедокл называл «корнями всех вещей» и считал, что они неизменны, неуничтожимы и не сводимы друг к другу. По Эмпедоклу, рождение и смерть — смешение стихий-элементов и разделение смешанного. *Анаксагор* из Клазомен (ок. 500 — 428 гг. до н.э.) полагал, что все возникает из качественно определенных частиц — «семян». Симпликий передает: «(...) телесных начал он принял бесконечно много: по его мнению, все подобочастные, как-то: вода, огонь или золото, безначальны и неуничтожимы, а их видимое (феноменальное) возникновение и уничтожение всецело обусловлены соединением и разделением [частиц], причем все [подобочастные] содержатся во всех, но каждое характеризуется по тому, что в нем преобладает. Так, золотом

феноменально является то, в чем много золота, хотя при этом в нем содержится все. (...) вещи (...) не возникают, но изначально имеются в наличии. (...) Анаксагор присовокупил в качестве причины движения и возникновения Ум, разделяясь под действием которого [подобочастные вещества] породили миры (космосы) и все остальные существа» (Комм. к «Физике», 27, 2. Перевод А.В. Лебедева). — См. Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 514-515. Об атомистах см. предшествующее прим.

С. 247. ... *примыкая к сторонникам чисто энергетического взгляда на природу* ... — Имеются в виду В. Оствальд, Э. Мах, А. Пуанкаре и мн. др.

... *разве нельзя вообразить, до конца развивая старинный картезианский взгляд на сохранение вещей* ... — См. прим. к с. 181.

Знаменитый проповедник энергетизма Оствальд уклоняется от подобных предположений ... — Имеется в виду Вильгельм *Оствальд* (1853-1932), физик, химик и философ; учился в России и в 1882-87 гг. работал в Риге. См.: *Оствальд В.* Натурфилософия. М., [1902]. С. 162-163, 171, 178 и др.

... *теории, талантливым защитником которой явился Эрнст Мах* ... — Эрнст *Мах* (1838-1916), австрийский физик и философ. Упоминаемая Лопатиным теория изложена Махом в книге: Анализ ощущений и отношение физического к психическому (1883, рус. пер. Г. Котляра с предисл. А. Богданова. — М., 1908. См. с. 268-270). Более подробное Лопатин рассматривает теорию Маха в разд. VII статьи «Научное мировоззрение и философия» (см. наст. изд., с. 301-313).

С. 248. ... употребляя терминологию Канта, скорее как на *регулятивный*, нежели как на *конститутивный* принцип знания. — См.: Кант И. Соч. в 6 тт. Т. 3. М., 1964. С. 250-251.

С. 249-250. ... *прежде чем Ю.Р. Майер, Гельмгольц и Джоуль дали ему его научное выражение и обоснование.* — Юлий Роберт *Майер* (1814-78) — немецкий врач и физик. В статье «О количественном и качественном определении сил» (1841) высказал мысль, приближающуюся к закону сохранения энергии. Более детальное развитие она получила в статье «Замечания о силах неживой природы» (опубл. 1842). В 1845 г. сформулировал закон сохранения энергии и теоретически рассчитал численное значение механического эквивалента теплоты (работа «Органическое движение в его

связи с обменом веществ»). См.: *Майер Р.* Закон сохранения и превращения энергии. Четыре исследования. 1841-1851. М.-Л., 1933 (о Майере: *Маракуев Н.П.* Роберт Майер. М., 1897). Герман Людвиг Фердинанд фон *Гельмгольц* (1821-94) — немецкий физик и физиолог. Дал математическое описание закона сохранения энергии и показал его всеобщность (1847, статья «О сохранении силы»). См. в рус. пер.: *Гельмгольц Г.* Взаимодействие сил природы. М., 1899; О сохранении силы. М., 1922. (О Гельмгольце см.: *Челпанов Е.И.* Гельмгольц как философ и психолог. — *ВФП.* 1891. Кн. 10.) Джеймс Прескотт *Джоуль* (1818-89) английский физик. Опубликовал результаты измерения механического эквивалента теплоты (1845). В работах 1843-50 гг. экспериментально доказал, что теплота может быть получена за счет механической работы, дал одно из экспериментальных оснований закона сохранения энергии.

С. 250. *Впервые мы находим принцип сохранения энергии у Декарта* (...) *всегда остается неизменною.* — См. прим. к с. 29.

... *уже Лейбниц* (...) *выставил другую формулу, основанную на различии между понятиями силы и количества движения* ... — См., напр.: Рассуждение о метафизике. — *Лейбниц Г.В.* Соч. в 4 тт. Т. 1. М., 1982. С. 141-143; Против картезианцев, о законах природы и истинной оценке движущих сил. — Там же. С. 224-232; О самой природе, или природной силе и деятельности творений. — Там же. С. 293.

... *он еще более решительно* (...) *настаивает на совершенной непрерывности и замкнутости механического хода явлений* ... — Данная точка зрения Лейбница продиктована его видением мироустроительной деятельности Бога, который, установив порядок вещей, более не вмешивается в их ход. См., напр.: Рассуждение о метафизике. — *Лейбниц Г.В.* Соч. в 4 тт. Т. 1. М., 1982. С. 144 сл.

... *создали окказионалисты свои теории, отрицавшие возможность для души действовать на тело* ... — Окказионалисты (от *лат.* occasio, род падеж occasionis — случай, повод) — философы 17 в. — ближайшие последователи Декарта, пытавшиеся разъяснить взаимодействие души и тела как абсолютно различных и, следовательно, не могущих непосредственно воздействовать друг на друга субстанций — мыслящего духа и протяженной материи. Единственной причиной взаимодействия души и тела окказионалисты считали Божественную волю. Движение че-

ловеческой воли они рассматривали как повод для вмешательства Бога, который всякий раз заново обеспечивает взаимодействие души и тела, движущихся тел и пр. К окказионализму склонялся Л. Делафорж; собственно окказионалисты — Ж. де Кордмуа, И. Клауберг (1622-65), А. Гейлинкс, Н. Мальбранш. См. прим. к с. 181.

... *Спиноза провозгласил свое учение о непрерывном параллелизме душевных и телесных состояний* ... — См. прим. к с. 126.

... *Лейбниц сочинил свою предустановленную гармонию.* — См. прим. к с. 34.

С. 251. ... *в аргументации, напр., Гельмгольца.* — См.: *Гельмгольц Г.* Взаимодействие сил природы. М., 1899 (особенно с. 5-17); О сохранении силы. М., 1922 (особенно с. 1-9).

... *вместе с Герцем* ... — Генрих Рудольф *Герц* (1857-94) — немецкий физик. В 1885 г. получил электромагнитные волны длиной волны в 1 м., исследовал их отражение, преломление и скорость распространения; в 1887 г. открыл внешний фотоэффект; в 1894 г. издал работу «Принципы механики, изложенные в новой связи», благодаря которой были созданы предпосылки для аксиоматического построения механики.

С. 252. *Еще Р. Майер доказывал* ... — о Р. Майере см. прим. к с. 249-250.

В своих «Чтениях по натурфилософии» (...) *судьбы отвергнутых гипотез* ... — Имеется в виду работа В. Оствальда: Vorlesungen über Naturphilosophie. Leipzig, 1902. Рус. пер. Г. Котляра под ред. М.М. Филиппова: *Оствальд В.* Философия природы. СПб., 1903. С. 155. При последующих ссылках Лопатина на немецкое издание этой книги в примечаниях приводятся соответствующие страницы по русскому переводу.

Ibid., S. 238-239. — Там же. С. 176.

С. 253. *Ibid.* — Там же. С. 175.

... *материя есть только особый вид сочетания энергий* ... *Ibid., S. 245.* — Там же. С. 180.

С. 253-254. *Так смотрит на дело известный немецкий психолог Штумпф, такого же взгляда держался у нас покойный проф. Н.Я. Грот.* — См.: *Грот Н.Я.* Понятия души и психической энергии в психологии. — *ВФП.* 1897. Кн. 37, 39; Карл *Штумпф* (1848-1936), см. в рус. пер.: *Штумпф К.* Явления и психические функции. — Новые идеи в филосо-

фии. Вып. 4. СПб., 1913; Душа и тело. — Там же. Вып. 8. СПб., 1913.

С. 255. *Допустим, что Оствальд прав (...) разнообразные бестелесные энергии ...* — См. Op. cit. С. 121-148 (Лекция 9. Энергетическая картина мира).

С. 258. ... *эта важная особенность психических явлений (...) послужила темой для очень интересных сообщений Н.И. Шишкина и покойного Н.В. Бугаева.* — См.: *Шишкин Н.И.* О психофизических явлениях с точки зрения механической теории. — ВФП. 1890. Кн. 1, 2, 3; *Бугаев Н.В.* По вопросу о свободе воли. — *Труды...* С. 195-218.

С. 264. *Еще Юм доказывал, что прошлое вовсе не захватывает логически будущего ...* — См., напр.: *Юм Д.* Трактат о человеческой природе... Кн. I. Ч. III. — Его же. Соч. в 2 тт. Т. 1. М., 1966. С. 164-284.

С. 266. ... *«что не действует, то не существует», — говорил еще Лейбниц.* — С точки зрения Лейбница, действование, активность и субстанциальность — нераздельные понятия. Лопатин цитирует работу Лейбница *De vera methode philosophiae et theologiae* («Истинный метод философии и теологии»). Этот же фрагмент Лопатин приводит в: *ПЗФ.* Ч. II. С. 215.

С. 267. ... *правомерная индукция предполагает принцип единообразия как свою логически неизбежную предпосылку и опору.* — См.: *Милль Д.С.* Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1900. С. 244 сл.

С. 268. *Милль решается даже утверждать ...* — В этой связи Милль говорит, по крайней мере, о конкретном законе единообразия — законе причинности, см.: *Милль Д.С.* Система логики... С. 259, 260.

С. 275. ... *известная теорема Пуанкаре ...* — См.: *Пуанкаре А.* Гипотеза и наука. М., 1903. (В других изданиях — Наука и гипотеза. — М., 1904, и СПб., 1906, — это соответствует названию оригинала).

С. 278. ... *субъективного идеализма Берклея.* — Джордж *Беркли* (1685-1753) — английский философ. См.: *Беркли* Дж. Сочинения. М., 1978. Лопатин писал: «Чему учил Берклей? — Кратко говоря, он утверждал, что существуют только духи и их различные представления или идеи. Материальный мир он обращал в простую игру этих представлений. Между духами он отличал духа бесконечного, или Бога, от духов конечных. Бог от века содержит в своей мысли всю полноту идеального мира и в каждый момент

уделяет его ограниченные отображения сознанию духов сотворенных. (...) Берклей отрицал материальный мир, но он оставлял все-таки некоторое его подобие в Божественном разуме. Берклей глубоко верил, что существует конкретный, сознающий себя, бесконечный дух, что в сознании этого бесконечного духа конкретно содержится образ всей вселенной, постоянный и неизменный, всегда равный себе. У мира как действительного целого отнималась вещественная самобытность, но он все-таки сохранялся как действительный образ в уме действительного абсолютного духа. Берклей был теист в субъективном идеализме, и это давало его миросозерцанию некоторую печать реализма» (*Лопатин Л.М.* Общее миросозерцание Фихте. — *ВФП.* 1914. Кн. 122. С. 127). — Лопатин излагает учение Дж. Беркли, развитое им, в частности, в сочинении «Трактат о принципах человеческого знания» (1710).

С. 282. *Декарт сомнение в математических истинах ставит даже в обязанность настоящему философу...* — См., напр.: Первоначала философии. Ч. 1. 5. — *Декарт Р.* Соч. в 2 тт. Т. 1. С. 315.

cogito ... — см. прим. к с. 222.

С. 284. *Гераклит (...) «Все из единого и единое из всего».* — *Гераклит* из Эфеса (ок. 520 — ок. 460 гг. до н.э.) — древнегреческий философ. Приводимое Лопатиным суждение Гераклита см., напр., в трактате Псевдо-Аристотеля «О мире» (5. 396 b 7-25), в одноименном трактате Апулея (20, с. 156, 19) и в «Аллегории законов» Филона Александрийского III, 7). — В переводе А.В. Лебедева: Фрагменты ранних греческих философов. С. 198-199.

С. 285. ... *утверждают, что закон причинности есть сравнительно позднее обобщение человеческого ума* ... — См. прим. к с. 30.

... *учение Канта о причинности* (...) *в моих «Положительных задачах философии».* — См. *ПЗФ.* Ч. I. 1 изд. С. 216-223; Ч. II. С. 124-145 (Теория причинности Канта).

С. 286. *В системе древних атомистов случай (τυχη) отожествляется даже с стихийною, слепою и бесцельною необходимостью вещественных процессов* ... — Атомисты первыми в античной философии ввели понятие причины (в отличие от материи, субстанции) как необходимой для возникновения всего сущего, тем самым отказавшись от «разумного начала», правящего миром (вероятно, в этом состоит смысл приведенного здесь суждения Лопатина).

По Левкиппу, «ни одна вещь не происходит попусту, но все на [некотором] основании и по необходимости» (Лурье 22). Об атомистах см. прим. к с. 245.

... Юм (...) обосновывает иллюзорность закона причинной связи, подробно раскрывая *причины* возникновения мысли о причинах ... — См.: Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. Кн. 1. Ч. III. О знании и вероятности. — *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. Книга первая. М., 1995. С. 136-261.

С. 288. *Только некоторые скептики древности пытались провести до конца такую чисто отрицательную точку зрения на человеческое познание ...* — До возникновения скептицизма как философского явления, как школы мысли, близкие к скептическим, высказывал, например, гераклитовец *Кратил*; Аристотель писал: « (...) видя, что эта [=чувственная] природа всецело находится в движении, а ни один [предикат, высказанный] о том, что изменяется, не является истинным, [они полагали], что по крайней мере о том, что абсолютно и во всех отношениях изменчиво, истинные высказывания невозможны. Из этого воззрения расцвел крайний взгляд указанных философов, притязающих на то, что они следуют Гераклиту, подобный тому, какого держался Кратил, который под конец считал, что не следует ничего говорить, а только шевелил пальцем и упрекал Гераклита за то, что он сказал, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку; сам он считал, что нельзя и один раз» (Метафизика, Г 5. 1010 а 7; перевод А.В. Лебедева). — Фрагменты ранних греческих философов. С. 561-562.

Собственно скептицизм как течение в эллинистически-римской философии возник в конце 4 в. до н.э. Родоначальником школы был Пиррон из Элиды. Скептическая линия была продолжена «академиками» Аркесилаем и Карнеадом; в 1 в. до н.э. Энесидем и Агриппа возродили пирронизм; позднейшие скептики — Менодот, Секст Эмпирик и Сатурнин.

Воззрений, о которых говорит Лопатин, придерживался, в частности, *Пиррон* (ок. 360 — 270 гг. до н.э.), см. фрагмент из Тимона из Флиунта в переводе *А.С. Богомолова*: Античная философия. М., 1985. С. 298.

О Пирроне и скептиках см. у Диогена Лаэртского: IX, 61-108 (*Диоген Лаэртский.* О жизни... С. 378-393). См. также: *Лосев А.Ф.* Культурно-историческое значение античного

скептицизма и деятельность Секста Эмпирика. — *Секст Эмпирик.* Соч. в 2 тт. Т. I. М., 1975. С. 5-58 (вступительная статья).

С. 290. ... *внешний мир* (...) *по учению Берклея, от века существовал в Божественном разуме как единая, неизменная картина, как первообраз* ... — Одно из основных положений философии Дж. Беркли, развиваемое в работах «Трактат о принципах человеческого знания» (1710) и «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (1713, Второй и Третий разговоры). — См.: *Беркли Дж.* Сочинения. М., 1978.

по Фихте абсолютное *я* ... — См. прим. к с. 141.

Одинаковое замечание можно сделать о Шопенгауэре ... — Далее Лопатин излагает основные положения философии А. Шопенгауэра, развитые им в книге «Мир как воля и представление».

С. 291. *В самом деле, для Канта пространство, время, закон причинной связи* ... — Лопатин излагает основные положения философии И. Канта, развитые, в частности, в «Критике чистого разума».

С. 292. *Станем ли на точку зрения старинного схоластического реализма и будем утверждать, что у человечества существует один ум и одно сознание* ... — Так думал, например, *Гильом из Шампо* (ум. 1120), придерживавшийся крайней реалистической позиции; он считал, что у всех людей одна общая сущность, которая неделимо присутствует в каждом из них. На абсурдные следствия такой теории указал *Пьер Абеляр* (1079-1142), отметивший, что два человека, которые имели бы одну и ту же сущность, были бы одним и тем же человеком, а поскольку мы можем говорить о божественной сущности или субстанции, то теория Гильома логически приводит к заключению о тождестве всех сущностей или субстанций сущности или субстанции Бога. В результате критики со стороны Абеляра Гильом смягчил свою позицию, отказавшись от ультрареализма. Об этом споре Абеляр рассказал в «Истории моих бедствий» (М., 1959).

С. 295. *Джемс В.* Психология. Пер. И.И. Лапшина. 1-е изд. СПб., 1896.

С. 299. ... *в моей статье «Новый психофизиологический закон г. Введенского».* — См. наст. изд., с. 125-145. Страницы 72 и 74, на которые ссылается Лопатин, — соответ-

ственно наст. изд., с. 136, 138.

С. 301. ... *является Э. Мах.* — См. прим. к с. 247.

... *Die Principien der Wärmerlehre.* — *Mach E.* Die Prinzipien der Wärmerlehre. 2 Aufl. Leipz., 1900.

С. 301-302. ... *он безусловно отрицает реальность материи как чего-то отличного от ощущений* ... — далее Лопатин излагает взгляды Э. Маха по названной им книге: *Mach E.* Die Analyse der Empfindungen. Jena, 1900. Рус. пер.: *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического и психического. М., 1908. При последующих ссылках Лопатина на немецкий текст книги Маха в примечаниях указываются соответствующие страницы по русскому изданию. Изложенный в частично процитированном предложении Лопатина тезис Маха см. на с. 268-270 русского перевода.

С. 303. *Die Analyse ... S. 23.* — С. 45.

С. 304. *Ibid., S. 14.* — С. 35.

S. 36. — С. 56.

S. 282. — С. 292.

С. 305. *S. 14, 28-29.* — С. 35, 48-49.

S. 25. — С. 46.

С. 306. *S. 17.* — С. 39.

С. 307. *S. 188-189, 283.* — С. 204-205, 294.

С. 309. ... теорию Милля о *возможных ощущениях* ... — По Миллю, наш опыт далеко не исчерпывается актуальными ощущениями. Материю, вещество, внешние вещи Милль определяет как постоянные возможности ощущений. — См.: *Милль Д.С.* Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона. С. 180-192 (гл. XI. Психологическая теория доверия ко внешнему миру).

S. 283. — С. 294.

S. 51. — С. 69.

... *Авенариус* ... — Рихард *Авенариус* (1843-1896) швейцарский философ, один из теоретиков эмпириокритицизма. Стремился избежать противоположности материи и духа посредством особого истолкования опыта, — рассматривая их как содержание внешнего и внутреннего опыта. См. в рус. пер.: Человеческое понятие о мире. СПб., 1901; Критика чистого опыта. Тт. 1-2. М., 1907-1908; О предмете психологии. М., 1911; Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры сил. СПб., 1913.

Аксиомы философии (Научное мировоззрение и философия)

Публикация по единственному изданию: *ВФП.* 1905. Кн. 80. С. 335-352.

С. 322. ... *понятие субстанции и равносильное ему понятие сущности (οὐσία Аристотеля)...* — Первая из категорий (понятий, обозначающих самые общие характеристики бытия) Аристотеля. Аристотель выделяет первые сущности (отдельно существующие вещи) и вторые сущности (роды и виды — общее, невозможное без единичного).

Первая сущность — то, что не сказывается ни о чем другом, но о чем сказывается все другое; она есть «определенное нечто», последний субстрат. Понятие сущности рассматривается в «Категориях» и «Метафизике».

Декарт признал субстанцией только то, что для своего бытия не нуждается ни в чьей помощи. Лишь в несобственном и неточном значении соглашается он называть субстанциями тела и души, которые для своего существования нуждаются только в Боге. — См., напр.: Первоначала философии. §§ 51, 52. — *Декарт Р.* Соч. в 2 тт. Т. 1. М., 1989. С. 334-335.

С. 323. *Для внимательного читателя «Этики» Спинозы ...* — «Этика» — главное сочинение Бенедикта Спинозы (1662-1675, опубликовано посмертно). Полное название: «Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей, в которых трактуется: I. О боге II. О природе и происхождении души III. О происхождении и природе аффектов IV. О человеческом рабстве или о силах аффектов V. О могуществе разума или о человеческой свободе». См: Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. М., 1957.

... споры, возникшие в Московском Психологическом обществе, а отчасти и в текущей литературе, по поводу моих психологических статей ... — Лопатин имеет в виду прения по его рефератам «Явление и сущность в жизни сознания» и «Понятие о душе по данным внутреннего опыта» (*ВФП.* Кн. 31 и 34), а также статью В.С. Соловьева «Первое начало теоретической философии» (*ВФП.* Кн. 40) и собственный ответ на последнюю — «Вопрос о реальном единстве сознания» (*ВФП.* Кн. 49, 50).

18 — 3841

Типические системы философии (Научное мировоззрение и философия)

Публикация по единственному изданию: *ВФП*. 1906. Кн. 83. С. 262-293.

С. 334. *Положим, мы видим материалиста, который, признав за веществом чисто внешние свойства* (...) *еще со времен Гоббса* (...) *подвергает полному сомнению принадлежность этих внешних свойств веществу в нем самом, начинает говорить о непостижимости внутренней сущности материального, высказывает даже предположение о внутренней одушевленности всех вещественных элементов.* — Томас *Гоббс* (1588-1679) — английский философ-материалист. См.: Основ философии часть первая. О теле. Разд. второй. Первая философия. — *Гоббс Т.* Соч. в 2 тт. Т. 1. М., 1989. С. 138-164; Разд. четвертый. Физика, или о явлениях природы. — Там же. С. 191-207.

Спиноза (...) *настаивая на единстве Божественной субстанции, приписывать ей, однако, такие атрибуты, которые совсем исключают друг друга и образуют два ничем не связанные и никакого взаимодействия не допускающие независимые мира* ... — Божественной субстанции Спиноза приписывал атрибуты протяжения и мышления. См.: Этика. Ч. 2. Теоремы 1, 2. — *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 1. С. 404.

С. 344. ... *у некоторых ближайших последователей его монадологизм приобретает обоснование пантеистическое* ... — Например, у Готхольда Эфраима *Лессинга* (1729-81), который рассматривал историю религий как процесс развития человеческого разума и считал Бога не абсолютно непостижимым, но пока еще не постигнутым. В частности, Лессинг не соглашался с Лейбницем, считавшим Троицу и Богочеловечество непостижимыми тайнами, и полагал, что они доступны разуму. Лессинг считал, что тварное сущее есть не часть Божественного сущего, а Его полное откровение. По мнению Лессинга, Бог создает все то, что Он мыслит: мысля самого себя, т.е. мысля совершеннейшее существо, Бог вместе с тем творит ряд несовершенных существ. Лессинг признавал Божественный разум всеобъемлющим и усматривал действительность вещей в Боге. (В очерке «О действительности вещей вне Бога», обращенном

к М. Мендельсону, Лессинг высказывает мысль о том, что идеи Бога о действительных вещах суть сами действительные вещи.) Известен спор между Ф.Г. Якоби и М. Мендельсоном о спинозизме Лессинга (1783-85).

... то же самое приходится сказать о проповедниках монадологического взгляда в эпоху позднейшего немецкого идеализма (напр., у Лотце). — О Лотце см. прим. к с.45.

... Лейбниц может быть охарактеризован как субъективный идеалист в учении о восприятии пространства и времени и о подлинной природе материальных вещей ... — Сущность пространства и времени подробно рассматривается Лейбницем в письмах к английскому пастору, последователю Ньютона С. Кларку. Лейбниц утверждает: «Я (...) считаю *пространство*, так же, как и время, чем-то чисто относительным: пространство — *порядком сосуществований*, а время — *порядком последовательностей*» (См.: *Лейбниц Г.В.* Соч. в 4 тт. Т. 1. М., 1982. С. 441); «... пространство без тел, если его рассматривать как нечто реальное и абсолютное, было бы вечным, неизменным и независимым от Бога» (там же, с. 476). Подлинной природой материальных вещей, их субстанциальной формой является, согласно Лейбницу, монада. См. «Монадологию» Лейбница (там же, с. 413-429).

С. 345. ... *мы не имеем никаких действительных эмпирических данных, чтобы при объяснении реального пространства геометрическую систему Эвклида ...* — *Эвклид* (Евклид) (ок. 340 или ок. 365 — ок. 287 или ок. 300 гг. до н.э.) математик эпохи эллинизма, в 310 — 280 гг. до н.э. жил в Александрии; автор «Начал», в которых оформил в логически завершенную дедуктивную систему достижения математики того времени; разработал систему аксиом и постулатов, показавшую допустимость методов построений в элементарной геометрии. Математики Николай Иванович *Лобачевский* (1792-1856) и Георг Фридрих Бернхард *Риман* (1826-66) — создатели неевклидовых геометрий.

С. 346. *Тит Лукреций Кар* (ок. 99 — 55 гг. до н.э.) — римский поэт, философ, последователь Эпикура, автор поэмы «О природе вещей». В рус. пер.: М.-Л., 1946; Томас *Гоббс* (1588-1679) — английский философ-материалист. Поль Анри Гольбах (1723-1789) — французский философ-материалист, участник «Энциклопедии»; автор соч. «Система природы, или О законах мира физического и мира духовного» (тт. 1-2, 1770, рус. пер. — М., 1924). Немецкие материалисты 50-х — 60-х гг. 19 в. — широко

известные в Германии, а также в России К. Фогт, Л. Бюхнер, Я. Молешотт. Их сочинения неоднократно издавались в русских переводах.

С. 355. ... *слова покойного кн. С.Н. Трубецкого* ... — См. прим. к с. 125. Приведенную Лопатиным цитату см.: *Трубецкой С.Н.* Основания идеализма. — *ВФП.* 1896. Кн. 31. С. 96.

Спиритуализм как монистическая система философии

Публикация по единственному изданию: *ВФП.* 1912. Кн. 115. С. 435-471.

С. 357. «Типические системы философии» (стр. 277-278). — См. наст. изд., с. 342-343.

... (там же, стр. 290-292) ... — См. наст. изд., с. 353-355.

С. 359. «Типические системы философии», стр. 270-272, 275-276. — См. наст. изд., с. 336-338, 340-342.

... *имманентный механическому материализму дуализм непроницаемого вещества и пустого пространства (Пол. зад. фил., стр.)* ... — См.: *ПЗФ.* Ч. I. Изд. 1. С. 100-126 (Метафизические противоречия материализма).

С. 359-360. ... *Спиноза в своем настойчивом отрицании всякой аналогии между мышлением человеческим и Божественным, а в особенности в своем учении о бесконечном множестве абсолютно непостижимых для нас атрибутов единой субстанции* ... — Этика. Ч. I. Теор. 31; Ч. I. Теор. 9-11.

... *Шеллинг в некоторых положениях своей философии тожества.* — Философия тождества — один из этапов философствования Ф.В.Й. Шеллинга — примерно 1801 — 1804 гг., когда он полагал, что абсолютное есть тождество субъективного (Я, или интеллигенции) и объективного (природы). Абсолют рассматривался им как неразличенность духа и природы, как ничто — возможность всех определений, полное развертывание которого есть Вселенная. Основное произведение этого периода творчества Шеллинга — диалог «Бруно, или О божественном и природном начале вещей» (1801-02, перв. рус. пер.: *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы. Бруно, или О божественном и естественном на-

чале вещей. СПб., 1906). Новый рус. пер. см.: *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч. в 2 тт. Т. 1. М., 1987. С. 490-588.

С. 360. ... *те представители реалистического монизма последнего времени* ... — Монизма в представлениях о соотношении психического и физического придерживались, напр., Г. Фехнер, И. Тэн, Г. Спенсер, Т. Рибо, А. Бэн, Ф. Паульсен, Ф. Иодль, Г. Геффдинг и др.

С. 362. ... *Дж.Беркли и Артур Кольер пришли к совершенно одинаковому взгляду на мир*... — Артур *Кольер* (Колиер, 1680-1732) — английский священник, автор сочинения «Clavis universalis, или новое исследование истины». Кольер говорил, что пришел к взглядам, выраженным в этом трактате, уже в 1703 г. (то есть до появления сочинений Беркли) и впервые изложил их в неопубликованной статье 1708 г. В первой части «Clavis universalis» Кольер отвергал существование видимого мира, во второй — существование невидимого мира, независимо от того, познаваемы они или непознаваемы. См. также прим. к с. 278.

В XIX столетии было довольно обычным и распространенным явлением провозглашать философию Спинозы высшим откровением истины ... — В отличие от мнений об атеистичности и абсурдности философии Спинозы, распространенных в век Просвещения, когда, по выражению Лессинга, со Спинозой обходились как с мертвой собакой, в 19 в. разные стороны философии Спинозы со своих позиций высоко оценивали, напр., И.В. Гете, Ф. Шлейермахер, Г. Гейне, Г.В.Ф. Гегель А. Шопенгауэр, Ф.В.Й. Шеллинг, Л. Фейербах, Ф. Энгельс. Пантеизм Спинозы высоко ценили немецкие романтики, в Англии — С.Т. Кольридж и П.Б. Шелли.

С. 364. *История картезианской школы представляет классический образец бесплодности самых изощренных усилий построить законченное миросозерцание на почве дуалистической метафизики.* — Лопатин имеет в виду картезианцев — сторонников теории окказионализма (см. прим. к с. 181 и 250), а также Спинозу.

С. 369. Ср. «Типич. системы философии», стр. 290-292. — См. наст. изд., с. 353-355.

С. 371. ... на статью «Типические системы философии» (стр. 280-293). — См. наст. изд., с. 344-355.

С. 375. *Это миропонимание у Лейбница облеклось в форму монадологии.* — См. прим. к с. 34.

С. 376. ... *Лейбниц настаивал, что чувственно наблюдае-*

мый мир есть phaenomenon bene fundatum. — Хорошо обоснованное явление, хорошо обоснованный феномен (*лат.*). Это выражение неоднократно встречается в письмах Лейбница; в рус. пер. см. Приложение к письму Лейбница Н. Ремону от июля 1714 г. — *Лейбниц Г.В.* Соч. в 4 тт. Т. 1. С. 539-540.

Неотложные задачи современной мысли

Публикация по: Отчет о состоянии и действиях Императорского Московского Университета за 1916 год. Часть 1. М., 1917. С. 5-85. (Подзаголовок: Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского Московского Университета 12 января 1917 года заслуженным профессором Л.М. Лопатиным.)

Имеется отдельный оттиск из указанного издания. Речь была опубликована также в: *ВФП.* 1917. Кн. 136. Текст здесь воспроизведен без изменений, если не считать нескольких исправленных опечаток, в настоящем издании учтенных.

Характеристика и критика «современного философского мировоззрения» содержится также в статье Лопатина «Настоящее и будущее философии» (*ВФП.* 1910. Кн. 103; см. также: Философские характеристики... С. 87-119).

С. 396. *«Критика чистого разума» Канта ...* — Главное эпистемологическое сочинение И. Канта (1781). См. рус. пер. Н.О. Лосского: *Кант И.* Соч. в 6 тт. Т. 3. М., 1964.

Борьба с *психологизмом ...* — Психологизм — философская установка, допускающая возможность объяснения человеческого сознания и познания исходя из функционирования психики и на основании психологических законов. Сторонники психологизма стремятся избежать релятивизации истины и скептицизма, как правило, посредством предположения о том, что познавательная деятельность может протекать независимо от воли и чувства (а значит, психологические законы познания могут быть установлены исходя исключительно из мышления, независимо от других факторов) и что психологические законы познания и мышления у всех психически нормальных индивидов одинаковы (то есть общезначимы). Однако сторонники антипсихологизма (в частности, неокантианцы и, особен-

но, феноменологи начиная с Э. Гуссерля) признавали эти доводы неубедительными и выступали против психологизма как релятивистско-натуралистического объяснения логических законов и смыслообразующей деятельности сознания. Кроме того, антипсихологисты полагали, что задача теории познания (в отличие от психологии) состоит не в том, чтобы показать происхождение нашего познания, но в том, чтобы показать структуру познания, связь законов, ведущих человеческое мышление к истине. В России сочинения приверженцев антипсихологизма публиковались главным образом в журнале «Логос» и сборниках «Новые идеи в философии». Классическое выражение антипсихологической установки см. в: *Гуссерль Э.* Логические исследования. 1900-1901. Тт. 1, 2 (в рус. пер.: Логические исследования. Т. 1. Пролегомены к чистой логике. СПб., 1909; Т. 2. Ч. 1. Исследования по феноменологии и теории познания. Исследование V. Об интенциональных переживаниях и их «содержаниях». — Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988; *Его же.* Философия как строгая наука. — Логос. М., 1911. Кн. 1).

С. 413. *reductio ad absurdum* — сведение к абсурду (*лат.*).

С. 423. *Примкнуть ли к учению Соловьева* ... — См.: *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве. Чтения восьмое, девятое и десятое. — *Соловьев В.С.* Соч. в 2 тт. М., 1989. Т. 2. С. 112-152.

... *стройное и законченное воззрение Оригена?* — Излагаемое далее Лопатиным учение было развито христианским теологом и философом *Оригеном* (ок. 185 — 253 или 254) в сочинении «О началах» (рус. пер.: Творения Оригена. Вып. 1. — О началах. Казань, 1899). Переизд.: Самара, 1993.

С. 424. ... *как учил Берклей*... — См. прим. к с. 278.

С. 434. ... *сам Кант твердо верил в бессмертие* ... — См. прим. к с. 115.

С. 443. *Странный принцип Давида Юма* (...) *все сверхъестественное и чудесное должно быть отвергнуто*... — *Юм Д.* Исследование о человеческом познании (гл. X «О чудесах»). — *Юм Д.* Соч. в 2 тт. Т. 2. М., 1965. С. 109-135.

С. 444. *Лет пятьдесят назад многочисленные рассказы о явлениях умерших близким людям в момент своей смерти* ... — В 1848 г. в США своим умением вступать в общение с духами умерших посредством стука прославились сестры Фокс (штат Нью-Йорк). Этот факт знаменовал начало распространения спиритизма, сторонники которого верят

в существование души после смерти тела, в возможность проявлений духов в физическом мире и общения с духами умерших. В 1852 г. благодаря деятельности медиума Гайдена о спиритизме узнали в Европе. Первые спиритические сеансы, проведенные в начале 1870-х гг. в России известным медиумом Юмом, привлекли общественное внимание. Среди наиболее активных сторонников спиритизма оказались *А.Н. Аксаков*, знаменитый химик профессор *А.М. Бутлеров* (1828-86) и профессор зоологии *Н.П. Вагнер* (1829-1907). С целью изучения спиритических явлений и медиумизма были созданы многочисленные научные общества (наиболее известное из них — Лондонское Общество для изучения психических явлений (под председательством известного философа профессора Г. Сиджвика; основано в 1882)); в *ВФП* была напечатана анкета, составленная этим Обществом (см. кн. 4). После сеансов, проведенных медиумом Бреднером (1874, Санкт-Петербург), разгорелись споры об их результатах. В 1875 г. Д.И. Менделеев обратился к физическому обществу при Петербургском университете с предложением о создании комиссии для изучения медиумических явлений. В своей «Записке» он отмечал: «Пришло время обратить внимание на распространение занятий спиритическими явлениями в семейных кружках и среди некоторых ученых. Занятия столоверчением, разговором с невидимыми существами при помощи стуков, вызовом человеческих фигур посредством медиумов грозят распространением мистицизма, могущего оторвать многих от здравого взгляда на предметы и усилить суеверие, потому что сложилась гипотеза о духах, которые будто бы производят вышеупомянутые явления» (Вестник Европы. 1875. № 6. С. 916). В начале мая 1875 г. такая комиссия была создана (под председательством Ф.Ф. Эвальда). Деятельность комиссии продолжалась с сентября 1875 по май 1876 г. Проводились спиритические сеансы с участием доставленных из-за границы известных медиумов. Комиссия пришла к заключению, что спиритизм есть суеверие. Спиритизмом интересовался друг Л.М. Лопатина В.С. Соловьев (см.: *Лукьянов С.М.* О Вл.С. Соловьеве в его молодые годы. Кн. 3 (I). Пг., 1921. С. 106-111, 115, 136-138. — Репринт: М.: Книга, 1990). О лопатинском увлечении спиритизмом см.: *Корелина Н.П.* За пятьдесят лет. — Вопросы философии. 1993. № 11. С. 116. Спиритическим явлениям было посвящено огромное количество публи-

каций — как журнальных, так и книжных; см., напр.: *Аксаков А.Н.* Спиритизм и наука. Опытное иследование над психическою силою Вильяма Крукса. СПб., 1871; *Его же.* Памятник научного предубеждения. СПб., 1883; *Его же.* Анимизм и спиритизм. Тт. 1-2. СПб., 1893; *Бутлеров А.М.* Статьи по медиумизму. СПб., 1889 (сборник статей разных лет, опубл. в русских журналах); *Гартман Э.* Спиритизм. СПб., 1878; *Карпентер.* Основания физиологии ума. СПб., 1877; *Его же.* Месмеризм, одилизм, столоверчение и спиритизм. СПб., 1878; *Менделеев Д.И.* Материалы для суждений о спиритизме. СПб., 1876 (помещены материалы, собранные комиссией, см. выше); *Страхов Н.Н.* О вечных истинах (мой спор о спиритизме). СПб., 1887; *Wundt W.* Der Spiritismus. Leipzig., 1879; *Цертелев Д.Н.* Спиритизм с точки зрения философии. Медиумизм и границы возможного. СПб., 1885, а также в журналах: *Шкляревский А.С.* Что думать о спиритизме? — Вестник Европы. 1875. № 6, 7; *Вагнер Н.П.* Медиумизм. — Русский Вестник. 1875. № 10; *О.* Нечто о спиритах и спиритизме. — Гражданин. 1875. № 5 и мн. др.

Но вот возникла теория *телепатии* ... — Телепатия — сообщение на расстоянии одним человеком другому мыслей и чувств без какого-либо видимого воздействия на органы чувств. Термин введен в употребление членами Лондонского Общества для изучения психических явлений Ф. Майерсом и Ф. Подмором (в кн. *Phantasms of the Living*, 1885; имеется сокращенный рус. пер.)[5]. Члены этого Общества главным образом собирали эмпирический материал, свидетельства очевидцев телепатических явлений. О телепатии см.: *Петрово-Соловово М.М.* Телепатия. — *ВФП.* 1892. Кн. 11, 12. Телепатические явления обсуждались и в философских сочинениях, см., напр.: *Schiller F.C.S.* Studies in Humanism. (Ch. The Progress of Psychical Research.) L.- N.Y., 1907. Pp. 370-390.

С. 448. ... ***прагматисты указали важную истину: действительность пластична*** ... — Прагматизм — течение преимущественно в американской и английской философии, зародившееся в 70-х гг. 19 в. и получившее наибольшее распространение в первой четверти 20 в. Начало прагма-

---

[5] См. также: *Podmore F. Mediums of the Nineteenth Century.* N.Y., 1963. (В перв. издании: History of Modern Spiritualism. L., 1902; *Myers F.W.H. Human Personality and Its Survival of Bodily Death.* 2 vols. N. Y., 1903.

тизму положила статья Ч. Пирса «Как сделать наши идеи ясными?» (How to make our ideas clear? — *Popular Science Monthly*. 1878. № 1). Согласно прагматистам, философия должна не размышлять о первоначалах бытия и знания, но служить методом решения проблем, встающих перед человеком в конкретных жизненно-практических ситуациях. Представители прагматизма — Ч. Пирс, Д. Дьюи, У. Джемс, Ф.С. Шиллер, Дж.М. Болдуин и др. Приводимая Лопатиным «истина» была высказана Ф.С. Шиллером, см.: *Schiller F.C.S.* Studies in Humanism. (Ch. The Making of Reality.) L., N.Y., 1907. Pp. 427, 433, 444-445. Она была характерна для прагматизма, ср.: *Джемс У.* Прагматизм. СПб., 1910. Сс. 156-157. О прагматизме см.: *Лапшин И.И.* Философское значение психологических воззрений Джемса. СПб., 1896; *Мокиевский П.В.* Прагматизм в философии. — Русское Богатство. 1910. № 5, 6; *Берман Я.А.* Сущность прагматизма. М., 1911; *Эбер*. Прагматизм. СПб., 1911; *Шемелин Н.* Религиозно-философские воззрения В. Джемса. Харьков, 1911.

Вспоминая о зиме 1909-10 г., С.Л. Франк писал: «(...) я получил от Е.Н. Трубецкого и известной московской меценатки Маргариты Кирилловны Морозовой приглашение прочитать доклад в собиравшемся в ее особняке на Смоленском рынке философском кружке. Я прочел доклад о входившем в то время в моду англо-американском течении «прагматизма». (...) Я выступил с резкой принципиальной критикой этого учения, релятивирующего идею объективной истины, но встретил довольно дружный отпор со стороны многих москвичей (в том числе старика Л.М. Лопатина, в то время успевшего совсем забыть свою собственную очень замечательную метафизическую систему и восхищавшегося жизненностью идей Джемса)» (*Франк С.Л.* Биография П.Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 86-87). Вероятно, суждение Франка основывается на действительно серьезных различиях между философиями Лопатина и Джемса (прежде всего, Джемс, в отличие от Лопатина, не признавал существования единого субстрата душевной жизни, неизменного и вечного самотождественного *я*). Однако высокая оценка прагматизма не означала, что Лопатин полностью забыл собственную систему, поскольку, как и прагматисты, он подчеркивал творческий характер действительности и человеческой жизни. — Впоследствии С.Л. Франк опубликовал статью «Прагматизм как гносеологическое

учение», в которой рассматривал, в частности, прагматистскую теорию истины (см.: Новые идеи в философии. Сб. 7. СПб., 1913).

Приложения

Ответная речь

Публикация по: *ВФП.* 1912. Кн. 111. С. 185-189.
Опубл. также: Русская Мысль. 1912. № 2. С. 142-145.

Речь была произнесена Л.М. Лопатиным 11 декабря 1911 г. на торжественном заседании *МПО,* посвященном чествованию 30-летия его научно-философской и педагогической деятельности. 10 декабря 1911 г. в газете «Московские Ведомости» (№ 283) было напечатано объявление о том, что 11 декабря на торжественном заседании Психологического общества будет происходить чествование Л.М. Лопатина по случаю 30-летия его литературно-ученой деятельности и о том, что к юбилею издан «Философский сборник», который будет преподнесен юбиляру[6]. Протокол заседания опубл.: *ВФП.* 1912. Кн. 111. Заседание было весьма многолюдным: присутствовали Н.Д. Виноградов, С.И. Щукин, К.А. Андреев, Б.Н. Бабынин, С.Н. Булгаков, В.Е. Гиацинтов, Н.М. Горбов, А.А. Грушка, Н.В. Давыдов, Д.Е. Жуковский, Н.А. Иванцов, Ю.В. Каннабих, В.П. Кар-

---

[6] Сборник, фактически вышедший в 1911 г., был датирован 1912 г. — Философский сборник Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского Психологического общества. 1881-1911. М., 1912. Помимо общего «Посвящения Л. Лопатину» здесь помещены статьи Е. Трубецкого, С. Булгакова, В. Эрна, В.М. Хвостова, С. Аскольдова, С. Котляревского, С. Франка, Н. Лосского, А. Огнева, Ан. Петрова, А. Щербины, П. Струве, Б. Кистяковского, Г. Шпета, Г. Челпанова, П. Новгородцева, П. Соколова, Н. Виноградова, Вл. Ивановского. В заключение своей статьи «Один путь психологии и куда он ведет» Шпет писал: «... с сознанием высокой гордости не могу не указать, что нигде так тесно не была всегда связана философия с жизнью, как на нашей родине. Дух философии жизненной, конкретной, цельной, основанной на достоверных данных внутреннего опыта, есть дух нашей философии. Учение о сердце и его значении в духовной жизни человека П.Д. Юркевича, о природе человеческого сознания кн. С.Н. Трубецкого и спекулятивная метафизика Л.М. Лопатина — три ярких иллюстрации одного пути психологии и того, куда он ведет» (с. 264).

пов, Б.А. Кистяковский, Д.Г. Коновалов, Н.П. Корелина, С.А. Котляревский, А.В. Кубицкий, М.Ю. Лахтин, М.К. Любавский, Б.К. Млодзеевский, М.К. Морозова, П.И. Новгородцев, И.Ф. Огнев, В.В. Пржевальский, И.В. Попов, Н.М. Розанов, В.К. Рот, М.М. Рубинштейн, А.Н. Савин, П.П. Соколов, В.М. Хвостов, И.В. Цветаев, В.Д. Шервинский, Г.Г. Шпет, А.М. Щербина. Отчет о заседании был помещен в «Московских Ведомостях» 13 декабря (№ 285): «11 декабря состоялось чествование профессора Московского Университета Л.М. Лопатина по случаю 30-летия его учено-литературной деятельности. Появление юбиляра в богословской аудитории было встречено продолжительными рукоплесканиями. Первым приветствовал юбиляра от имени Психологического общества профессор Г.И. Челпанов, который охарактеризовал заслуги юбиляра на поприще науки и на пользу общества, председателем которого состоит Л.М. Лопатин. — При поднесении философского сборника юбиляру произнес речь П.И. Новгородцев. Профессор Л.М. Лопатин горячо благодарил за теплый привет и подношение. — Далее следовал целый ряд приветствий: от Московского Университета (ректор М.К. Любавский), от товарищей по факультету (А.А. Грушка), от высших женских курсов, от народного университета имени Шанявского, от Общества Любителей Российской Словесности, от математического общества, от юридического общества, от общества невропатологов и психиатров, от религиозно-философского общества, от Литературно-Художественного Кружка, от Общества деятелей периодической печати, от слушателей и слушательниц и др. Получено много приветственных телеграмм. Чествование закончилось банкетом в Литературно-Художественном Кружке».

П.И. Новгородцев откликнулся на юбилей Лопатина заметкой «Праздник русской философии» (Русская Мысль. 1912. № 2. С. 39-40). Он писал: «11 декабря 1911 года в стенах московского университета был отпразднован тридцатилетний юбилей Л.М. Лопатина. В газетных отчетах об этом юбилее были подробно перечислены имена депутаций, подносивших адреса и говоривших приветствия юбиляру; но, быть может, по краткости, свойственной отчетам этого рода, из них нельзя было получить даже и малейшего представления о том, что собственно происходило на этом торжестве. А между тем в данном случае

имело место не обычное юбилейное чествование, обозначающее срок долгой службы или искус продолжительного труда; тут было нечто бльшее: это был поистине праздник русской философии, которая в лице юбиляра праздновала свое совершеннолетие, пред которой открылись перспективы самостоятельного творчества. И ранее этого учения славянофилов, а затем Влад. Соловьева и кн. С.Н. Трубецкого являли собою блестящие примеры самобытной силы русского философского мышления; но здесь, на юбилее Л.М. Лопатина, впервые чествовались столь торжественно заслуги русской философии, впервые заслуги эти получили общественное признание. И в этом смысле юбилей 11 декабря был не только личным торжеством юбиляра: это было также и общественное событие. И славянофилы, и Влад. Соловьев, и кн. С. Трубецкой заслужили широкое признание не философской, а публицистической стороной своей деятельности. Для того чтобы могло состояться такое единодушное чествование мыслителя, никогда не выходившего из области отвлеченных изысканий, нужен был успех и самого русского общества. Л.М. Лопатин долго писал и учил, одинокий и чуждый общим течениям; для того чтобы отвлеченная глубина его воззрений могла получить должную оценку, нужно было время и для общего духовного роста. Лет 20, может быть, даже 10 лет тому назад подобный юбилей был бы немыслим».

Е.Н. Трубецкой. Москва в конце восьмидесятых и в начале девяностых годов. Лопатинский кружок.

Публикация по: *Трубецкой Е.Н.* Воспоминания. София, 1921. С. 179-191 (гл. V).

С. 455. *Скудость умственных ресурсов в Ярославле ...* — После окончания Московского университета (1885) Е.Н. Трубецкой преподавал в ярославском Демидовском юридическом лицее.

В 1887 г. в Москву переселились мои родители. — Родители Е.Н. Трубецкого Николай Петрович и Софья Алексеевна Трубецкие переехали в Москву из Калуги, где Николай Петрович служил вице-губернатором.

... я познакомился (...) с Львом Михайловичем Лопатиным. — Дружеские отношения Е.Н. Трубецкого и Л.М. Лопатина надломились после публикации первым книги «Миросозерцание Вл.С. Соловьева» (М., 1913), во втором томе которой была помещена глава «Спор Соловьева и Л.М. Лопатина о множественности субстанций». Эта глава вызвала негодование Лопатина, который выступил с циклом полемических статей, см.: *Лопатин Л.М.* Вл.С. Соловьев и кн. Е.Н. Трубецкой. *ВФП.* 1913. Кн. 119, 120; 1914. Кн. 123. Е.Н. Трубецкой ответил в том же журнале: К вопросу о миросозерцании В.С. Соловьева. *ВФП.* Кн. 120; В.С. Соловьев и Л.М. Лопатин. *ВФП.* Кн. 124. Тексты Лопатина и Трубецкого воспроизведены в Приложении к кн.: *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл.С. Соловьева. Т. II. М., 1995. История отношений и характерного спора друзей подробно рассмотрена *А.А. Носовым*, см.: История и судьба «Миросозерцания Вл.С. Соловьева». — Там же.

Старик Лопатин ... — Михаил Николаевич *Лопатин* (1823-1900) — юрист, судья, деятель первых пореформенных судов, член и председатель одного из департаментов Московской судебной палаты; публицист.

Владимир Иванович *Герье* (1837-1919) — профессор всеобщей истории Московского университета; Василий Осипович *Ключевский* (1841-1911) — историк, публицист, профессор Московского университета; Михаил Сергеевич *Корелин* (1855-1899) — профессор всеобщей истории Московского университета; Виктор Александрович *Гольцев* (1850-1906) — публицист, литературный критик, редактор «Русской Мысли», член *МПО*; Сергей Андреевич *Юрьев* (1821-1889) — по характеристике Л.М. Лопатина, «(...) один из последних и самых оригинальных литературных представителей блестящей плеяды людей сороковых годов (...)», «(...) публицист, критик, драматический писатель, великий знаток сценического искусства, ученый (...)» (*Лопатин Л.М.* Сергей Андреевич Юрьев как мыслитель. — Философские характеристики... С. 254); редактор журнала «Русская Мысль»; переводчик. См.: В память С.А. Юрьева. М., 1891. (Здесь опубликованы воспоминания о Юрьеве Е.М. Лопатиной, см. с. 161-175.)

Николай Яковлевич *Грот* — См. прим. к с. 125.

С. 456. Николай Александрович *Иванцов* — в 80-е гг. приват-доцент Московского университета, литератор, критик, историк философии, активный участник *МПО*.

Летом 1894 г. Лопатин и Иванцов жили на одной даче в Царицыно (см. письмо Лопатина к Гроту 11 июня 1894 г. — РГАЛИ. Ф. № 123. Оп. 1. Ед. хр. 120. Л. 17 об.).

Сергей Николаевич *Трубецкой* (1862-1905) — см. прим. к с. 125.

Лев Иванович *Поливанов* (1838-99) — педагог, литератор, критик. См. о нем: *Лопатин Л.М.* Личность и взгляды Л.И. Поливанова. — Сб. Памяти Л.И. Поливанова (к 10-летию его кончины). М., 1909; перепеч.: Философские характеристики... С. 236-244.

... *благодаря незаурядным актерским талантам Льва и в особенности Владимира Михайловича* ... — Владимир Михайлович *Лопатин* — по образованию и роду деятельности юрист, после революции — актер Московского Художественного театра; Л.М. Лопатин с успехом выступал в постановках шекспировского кружка, организованного в 1870-е гг. Л.И. Поливановым и просуществовавшим около 10 лет. «Актеры» — главным образом выпускники поливановской гимназии — играли «Гамлета», «Отелло», «Двенадцатую ночь», «Генриха IV», «Ромео и Джульетту» в постановке Поливанова. См.: *Венкстерн А.* Л.И. Поливанов и Шекспировский кружок. — Памяти Л.И. Поливанова ... С. 33-41.

... *читалось* (...) *открытое письмо Соловьева* ... — Имеется в виду Письмо «О заслуге В.В. Лесевича для философского образования в России», обращенное к редактору *ВФП* и написанное Соловьевым 29 октября 1890 г. в Санкт-Петербурге), см.: *ВФП.* 1890. Кн. 5. С. 117-123 (отд. «Критика и библиография»).

... *Екатерины Михайловны Лопатиной* ... — Екатерина Михайловна Лопатина (1865-1935) — сестра Л.М. Лопатина, писательница (литературный псевдоним — К. Ельцова, автор романа «В чужом гнезде», см.: Новое слово. 1896. № 12; 1897. № 1-7; отд. изд. — СПб., 1899), в начале 1900-х гг. — попечительница Хамовнического 1-го женского училища. После революции эмигрировала во Францию.

... *старушка Екатерина Львовна Лопатина* — мать Л.М. Лопатина, в девичестве Чебышева.

... *наверху в мезонине* ... — Вот как описывает лопатинский дом М.К. Морозова, познакомившаяся с Лопатиным в 1906 г.: «Он жил в прелестном собственном особнячке в Гагаринским переулке, деревянном, оштукатуренном, с колоннами, одноэтажном с небольшим мезонином, где было

несколько низеньких комнаток, в которых жил и сам Л.М. Внизу комнаты были обставлены старинной мебелью красного дерева; там жили мать и сестра Л.М. Матери Л.М. я не застала, она скончалась раньше, но с сестрой и братьями Л.М. я была знакома. В этих низеньких комнатах мезонина Л.М. жил с раннего детства и в них он и умер в 1920 году. Обстановка этих комнаток была самая неприхотливая. Я помню, что на одной стене на гвоздике висел готовый, завязанный галстук и, покосившись, висел мой портрет. Кроме кровати Л.М., двух стульев и столика в комнатке ничего не было» (*Морозова М.К.* Мои воспоминания...С.103).

С. 457. ... *когда нужно было выговориться* ... — Этот «философский собор» Е.Н. Трубецкой подробно описал в письме к брату Сергею (4 ноября 1886 г., опубл. в: *Носов А.А.* История и судьба «Миросозерцания Вл.С.Соловьева». — *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл.С. Соловьева. М., 1995. Т. II. Комментарии. С.566-571).

... *страшными рассказами Льва Михайловича* ... — О Лопатине и его «страшных рассказах» см. также: А. Белый. На рубеже двух столетий. М., 1989. С. 230-234 (Грот и Лопатин); с. 255-258 (Прощание с Демьяновом). По словам М.К. Морозовой, «кроме самих рассказов, привлекала всегда удивительная русская речь Л.М. и игра его выразительных глаз при передаче всех «ужасов». Ужасы всегда заключались в явленьях души умершего, причем душа являлась в самой будничной домашней обстановке, являлась она близким и родным и говорила крикливым, резким, пронзительным голосом» (*Морозова М.К.* Мои воспоминания... С. 104).

... *до знаменитой январской речи царя о «бессмысленных мечтаниях».* — Имеется в виду речь вступившего на российский престол в 1894 г. Николая II, произнесенная 17 января 1895 г. перед земскими депутациями. Ею он ответил на начавшие раздаваться после смерти Александра III в земских и дворянских собраниях речи о народном представительстве и, в целом, на оживившиеся надежды на установление западных государственных форм. Николай II сказал, в частности: «Мне известно, что в последнее время слышались в некоторых земских собраниях голоса людей, увлекавшихся бессмысленными мечтаниями об участии представителей земства в делах внутреннего управления; пусть все знают, что я, посвящая все свои силы благу народному, буду охранять начала самодержавия так же твердо и неуклонно, как охранял его мой покойный

незабвенный Родитель» (цит. по: *Ольденбург С.С.* Царствование императора Николая II. СПб., 1991. С. 47 (репринт изд.: Вашингтон, 1981)). Здесь же С.С. Ольденбург поясняет: «Слово **«беспочвенные»** мечтания (которое, как утверждают, имелось в первоначальном тексте речи) лучше выражало мысль Царя, и оговорка была, конечно, досадной; но дело было не в форме, а в существе».

... *долгой и тяжкой болезни старшего сына* ... — Николай Михайлович *Лопатин* (1854-1897) — собиратель и издатель (вместе с В.П. Прокуниным) русских народных песен. Лопатин писал Н.Я. Гроту: «... с моим братом Николаем на Страстной неделе сделалось вроде маленького удара, и он несколько дней провел в очень тяжелом состоянии» (3 мая 1894 г. — РГАЛИ. Ф. № 123. Оп. 1. Ед. хр. 120. Л. 15); и через три года: «Ты уже знаешь, какое постигло нас горе. Конечно, мы были к нему подготовлены, но есть вещи, которые всегда кажутся неожиданными» (18 августа 1897 г. — Там же. Л. 21).

... *он жил в ней с детства*. — В действительности семья Лопатиных переехала в особняк на углу Гагаринского и Хрущевского переулков в 1872 г., см.: *Егорьева Е.* Особняк на Гагаринском. — Декоративное искусство СССР. 1987. № 7. С. 35. До 1872 г. Лопатины жили в Нащокинском переулке. Ср. «(...) наш старый особняк, в который мы переехали со студенческих лет старших братьев (...)» (*Ельцова К.* Сны нездешние... С. 263).

С. 458. *Когда я уехал* ... — На Дон для участия в действиях Добровольческой армии.

... *Авенариус, Мах, Оствальд* ... — См. прим. к с. 309, 247.

С. 460. ... *моя книга «Метафизические предположения познания»*. — *Трубецкой Е.Н.* Метафизические предположения познания. М.: Путь, 1917.

... *в каком-нибудь Когене или Риккерте* ... — 6 июля 1908 г. Лопатин писал Маргарите Кирилловне Морозовой из Финляндии, где в то лето отдыхал: «(...) В.М. Хвостов очень благодушен; он презирает природу и весь погружен в самые головоломные вопросы теоретической и моральной философии. Мы часто с ним беседуем, и когда речь заходит о Когене, в мирном единомыслии стараемся общими силами прорвать злокозненную паутину его диалектики; но зато когда вопрос подымается о бессмертии души, мы впадаем в темную и глухую ярость и беспощадно пожираем друг друга освирепелыми глазами» (ОР РГБ. Ф. 171. К. 1. Ед. хр.

39. Лл. 1-2). — Вениамин Михайлович *Хвостов* (1868-1920) — профессор римского права Московского университета, член *МПО*; Герман *Коген* (1842-1918) — немецкий философ — неокантианец марбургской школы; Генрих *Риккерт* (1863-1936) — немецкий философ — главный представитель баденской школы неокантианства.

С. 468. ... *захватила все дела в университете* ... — Воспроизведем здесь воспоминания Ф. Степуна о встречах с Лопатиным в 1910 г., когда Степун вознамерился осуществить русский вариант «Логоса» и торопился сдать магистерские экзамены. Его первая встреча с Лопатиным имела место в доме доктора А.Д. Петровского и была устроена Д.Н. Петровской: «Приехал Лев Михайлович по обыкновению поздно. Войдя в комнату шаркающей походкой и поздоровавшись с хозяевами и гостями, уже давно поджидавшими за самоваром знаменитого философа, он уютно опустился на оставленное ему место против графина с красным вином и, вынув платок, стал протирать очки. Я внимательно всматривался в него: высокий, выразительный лоб, умные, строгие, печальные серые глаза; сразу видно — недюжинный большой человек, но одновременно, по прадеду, а быть может, даже и по деду — несомненнейший леший: длинные, прямые, зачесанные за уши волосы, кудластая, седая, в желтых табачных подпалинах борода и большой беззубый рот, превращающийся не только в моменты громкого смеха, но даже и при улыбке в жутковатую пасть. Ручки маленькие, напоминающие поплавки. Между пальцами правой, все время как-то зябко прячущейся в рукав потрепанного сюртука, вечная папироса, с которой желтый ноготь то и дело стряхивает пепел. Но самое странное в Льве Михайловиче то, что он никогда не выпрямляется во весь человеческий рост; стоит и ходит так, как будто бы только что поднялся с четверенек. — От Дарьи Николаевны я узнал, что этот одинокий человек — лесовик, живет странною, детскою жизнью. За ним все еще ухаживает старый лакей, который ежедневно стелет ему постель и при выездах в холодную погоду неизменно наказывает заткнуть «ушки» ваткою. — Думаю, что в тот вечер Лев Михайлович своих страшных историй не рассказывал; если бы рассказывал, как бы я мог их забыть. (...) Очарованный Львом Михайловичем, его своеобразным обликом,его старомодною любезностью и юношескою разговорчивостью, я тут же в двух словах намекнул ему на

свои планы и попросил разрешения в ближайшее время навестить его. — Принял он меня, если не ошибаюсь, в редакции «Вопросов философии и психологии». От разговора с ним у меня в памяти остался только тот тон, что делает музыку. Милейший в доме Дарьи Николаевны, Лопатин оказался в редакции совершенно другим человеком. Несмотря на то, что его представление о неокантианских течениях в немецкой философии было весьма приблизительным, его отрицание этих течений было весьма определенным. Я ушел от него с чувством, что Историко-философский факультет, «Психологическое общество» и редакция «Вопросов философии и психологии» были в глазах Лопатина некою вотчиною, в которой им искони заведены определенные порядки, не нуждающиеся ни в каких заморских новшествах» (*Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. М.-СПб., 1995. С. 150-151).

... *в опустошенной «детской»* ... — После революции Лев Михайлович действительно оставался в детской, где и умер. Внизу же, как пишет Е. Егорьева (основываясь, видимо, на дневниковых записях и рассказах своей матери, жившей в том же особняке), жил «еще один Лопатин с женой», служивший в Румянцевской библиотеке. Вероятно, это был Александр Михайлович (Николай умер в 1897 г., Михаил умер ребенком, а Владимир Михайлович, закончив свою юридическую карьеру товарищем председателя Елецкого окружного суда, поступил на службу в Московский Художественный театр).

ОСНОВНЫЕ ТРУДЫ Л.М.ЛОПАТИНА

Книги и оттиски

Положительные задачи философии. Ч. I. Область умозрительных вопросов. М., 1886. 2-ое изд. — М., 1911.

Положительные задачи философии. Ч II. Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности. М., 1891.

Вопрос о свободе воли. М., 1889.

Николай Яковлевич Грот. М., 1900.

Князь С.Н. Трубецкой и его общее философское миросозерцание. М., 1906.

Князь Сергей Николаевич Трубецкой. М., 1906.

Физик-идеалист. М., 1908.

Настоящее и будущее философии. М., 1910.

Философские характеристики и речи*. М., 1911.

Лекции по истории новой философии. Вып. I. Кант и его ближайшие последователи. М., 1915 (переизд.: Прага-Берлин, 1923).

Неотложные задачи современной мысли. М., 1917.

---

* Сборник статей разных лет: Декарт как основатель нового философского и научного миросозерцания. С. 7-33; Лейбниц. С. 34-55; Учение Канта о познании. С. 56-69; Нравственное учение Шопенгауэра. С. 70-86; Настоящее и будущее философии. С. 87-119; Философское миросозерцание В.С. Соловьева С. 120-156; Князь С.Н. Трубецкой и его общее философское миросозерцание. С. 157-236; Личность и взгляды Л.И. Поливанова. С. 236-244; Николай Яковлевич Грот С. 245-253; Сергей Андреевич Юрьев как мыслитель. С. 254-270; Философское мировоззрение Н.В. Бугаева. С. 271-289; Физик-идеалист. С. 290-375; Философские взгляды В.Я. Цингера. С. 376-384; Личность и миросозерцание С.С. Корсакова. С. 385-393.

Литографированные издания

История древней философии. Лекции, читанные на Высших Женских Курсах в 1884-85 г. М., 1885.
История древней философии. Лекции, читанные в Императорском Московском Университете в 1895-96 г. М., 1896.
История древней философии. Лекции, читанные в Императорском Московском Университете в 1897-98 г. М., 1898.
История древней философии. Лекции, читанные в Императорском Московском Университете в 1900-1901 г. М., [1901].
Психология. Лекции ординарного профессора Л.М. Лопатина. 1901-1902 ак. год. М., [1902].
Курс психологии. Лекции, читанные на историко-филологическом факультете Императорского Московского университета и на Высших женских курсах в 1903-1904 ак. г. М., 1903.
Лекции по истории новой философии. Ч. 1. (До Канта). М., 1914.

Публикации в журналах и сборниках

Опытное знание и философия. — Русская Мысль. 1881. № 5, 8.
Вера и знание. — Русская Мысль. 1883. № 9.
Положительные задачи философии. — Православное Обозрение. 1885. № 5-10, 12; 1886. № 1.
Нравственное учение Шопенгауэра. — Труды Московского Психологического Общества. Вып. I. М., 1888.
Вопрос о свободе воли. — Труды Московского Психологического общества. Вып. III. М., 1889.
Положение этической задачи в современной философии. — Вопросы философии и психологии**. 1890. Кн. 2.

** Далее — *ВФП.*

Критика эмпирических начал нравственности. — *ВФП.* 1890. Кн. 3.
Нравственное учение Канта. — *ВФП.* 1890. Кн. 4.
Теоретические основы сознательной нравственной жизни. — *ВФП.* 1890. Кн. 5.
Сергей Андреевич Юрьев как мыслитель. — Сборник в память С.А. Юрьева, изданный друзьями покойного. М., 1891.
К вопросу о математических истинах (ответ Н.А. Иванцову). — *ВФП.* 1892. Кн. 14.
Больная искренность. — *ВФП.* 1893. Кн. 16.
Понятие об индукции. Ответ Н.А. Иванцову. — *ВФП.* 1893. Кн. 16.
К вопросу о миросозерцании блаженного Августина. — *ВФП.* 1893. Кн. 18. (В соавт. с Н.А. Зверевым.)
Подвижные ассоциации представлений. — *ВФП.* 1893. Кн. 19.
Новый психофизиологический закон г. Введенского. — *ВФП.* 1893. Кн. 19.
Параллелистическая теория душевной жизни. — *ВФП.* 1895. Кн. 28.
Явление и сущность в жизни сознания. — *ВФП.* 1895. Кн. 30.
Понятие о душе по данным внутреннего опыта. — *ВФП.* 1896. Кн. 32.
Декарт как основатель нового философского и научного миросозерцания. — *ВФП.* 1896. Кн. 34.
Спиритуализм как психологическая гипотеза. — *ВФП.* 1897. Кн. 38.
Н.Я. Грот [некролог] — *ВФП.* 1899. Кн. 48.
Вопрос о реальном единстве сознания. — *ВФП.* 1899. Кн. 49, 50.
От редакции. — *ВФП.* 1900. Кн. 52. (В соавт. с С.Н. Трубецким.)
Василий Петрович Преображенский. — *ВФП.* 1900. Кн. 52.
Памяти Сергея Сергеевича Корсакова. — *ВФП.* 1900. Кн. 53. (В соавт. с В.К. Ротом, А.А. Токарским.)
К вопросу о бессознательной душевной жизни. — *ВФП.* 1900. Кн. 54.
Философское миросозерцание В.С. Соловьева. — *ВФП.* 1901. Кн. 56.

Памяти А.А. Токарского. — *ВФП.* 1901. Кн. 59. (В соавт. с Г.А. Рачинским.)

Личность и миросозерцание С.С. Корсакова. — *ВФП.* 1901. Кн. 60.

Метод самонаблюдения в психологии. — *ВФП.* 1902. Кн. 62.

Научное мировоззрение и философия. - *ВФП.* 1903. Кн. 69, 70. 1904. Кн. 71.

Философское мировоззрение Н.В. Бугаева. — *ВФП.* 1904. Кн. 72.

Учение Канта о познании. — *ВФП.* 1905. Кн. 76.

Памяти князя С.Н. Трубецкого. — *ВФП.* 1905. Кн. 79.

Аксиомы философии (Научное мировоззрение и философия). — *ВФП.* 1905. Кн. 80.

Князь С.Н. Трубецкой и его общее философское миросозерцание. — *ВФП.* 1906. Кн. 81.

Типические системы философии (Научное мировоззрение и философия). — *ВФП.* 1906. Кн. 83.

[Рец. на кн.:] *Виноградов Н.Д.* Философия Давида Юма. Ч. I. Теоретическая философия Д.Юма. М., 1906. — *ВФП.* 1906. Кн. 83.

Новая теория познания (по поводу книги Н.О. Лосского «Обоснование интуитивизма». СПб., 1906). — *ВФП.* 1907. Кн. 86.

Физик-идеалист (памяти Н.И. Шишкина). — *ВФП.* 1907. Кн. 89. Кн. 90. 1908. Кн. 92.

[Рец. на кн.:] *Гуляев А.Д.* Этическое учение в «Мыслях» Паскаля. — *ВФП.* 1907. Кн. 89.

Философские взгляды Н.Я. Цингера. — *ВФП.* 1908. Кн. 93.

Личность и взгляды Л.И. Поливанова. - Сб. Памяти Л.И. Поливанова (к 10-летию его кончины). М., 1909.

Настоящее и будущее философии. — *ВФП.* 1910. Кн. 103.

Памяти Вл.С. Соловьева. — *ВФП.* 1910. Кн. 105.

[Рец. на кн.:] *Виноградов Н.Д.* Философия Давида Юма. Ч. II. Этика Юма, в связи с важнейшими направлениями британской морали. — *ВФП.* 1912. Кн. 113.

Спиритуализм как монистическая система философии. — *ВФП.* 1912. Кн. 115.

Монизм и плюрализм. — *ВФП.* 1913. Кн. 116.
Вл.С. Соловьев и князь Е.Н. Трубецкой. — *ВФП.* 1913. Кн. 119. Кн. 120.
Общее миросозерцание Фихте. — *ВФП.* 1914. Кн. 122.
Владимир Сергеевич Соловьев и князь Евгений Николаевич Трубецкой. — *ВФП.* 1914. Кн. 123.
По поводу новой книги С.А. Алексеева (Аскольдова) «Мысль и действительность». — *ВФП.* 1914. Кн. 125.
По поводу сочинения В.Ф. Эрна «Розмини и его теория знания. Исследование по истории итальянской философии XIX столетия». — *ВФП.* 1915. Кн. 127.
Современное значение философских идей князя С.Н. Трубецкого. — *ВФП.* 1916. Кн. 131.
Неотложные задачи современной мысли. — Отчет о состоянии и действиях Императорского Московского Университета за 1916 год. Часть 1. М., 1917.
Неотложные задачи современной мысли. — *ВФП.* 1917. Кн. 136.
Странное завершение забытого спора. — *ВФП.* 1917. Кн. 137-138.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

А

Б

В

Г

Д

И

К

Л

М

Н

О

П

Ш

Э

Ю

СОДЕРЖАНИЕ

В 1995 г. в серии "Научная философия" вышла в свет книга:

Петров М.К. **Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность.**

Проблему взаимоотношения искусства и науки М.К.Петров (1924-1987) рассматривает через анализ творчества и репродукции понятий канона и закона. В книге помещены комментарии к ней Э.В.Ильенкова, которые позволяют осмыслить диалогичность философского процесса 60-70-х гг., понять, как воспринимались оригинальные идеи М.К.Петрова далеко не официальными философами того времени. Книга рассчитана на философов, социологов, культурологов.

В 1996 г. в серии "Научная философия" выйдут в свет следующие книги:

Туган-Барановский М.И. **К лучшему будущему.**

Издание работ русского экономиста, историка и философа М.И.Туган-Барановского (1865-1919) включает в себя ряд статей из сборника "К лучшему будущему" (СПб., 1912) и несколько произведений на социально-этические темы. Автор раскрывает и пытается осмыслить активную роль, которую играют в общественном развитии этические установки и идеалы социальных групп, исследует некоторые проблемы истории социалистической мысли, в частности утопического социализма. В сборник включено основное произведение М.И.Туган-Барановского в области социалистической теории "Социализм как положительное учение". Издание сопровождается предисловием, примечаниями. Публикуется также полная библиография трудов М.И.Туган-Барановского. Сборник рассчитан на специалистов по истории русской общественной мысли и на всех интересующихся русской культурой.

Твардовский К. **Логико-философские и психологические исследования.**

Сборник работ основоположника Львовско-Варшавской философской школы К.Твардовского включает в себя прежде не известные российской научной общественности статьи логико-философского и психологического характера, изданные ранее на других европейских языках. Публикуются, в частности, следующие работы: К учению о содержании и предмете представлений; О действиях и результатах; Несколько замечаний о пограничных проблемах психологии, грамматики и логики; Ф.Брентано и история философии. Издание адресовано специалистам по философии, психологии и логике.

Смирнова Е.Д. **Логика и философия.**

В книге на основании достижений современной логики исследуются философские проблемы онтологии и теории познания. Рассматривается роль логики в обосновании теоретического знания. Исследуются концепции Д.Гильберта и И.Канта.

Серия "Научная философия"

Л.М.Лопатин

Аксиомы философии.

Избранные статьи

Художественное оформление - А.Сорокин
Компьютерная верстка - В.Лавреников

ЛР № 030457 от 14.12.1992. Подписано в печать
Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.
Усл.печ. л. 35. Тираж 2000.
Издательство "Российская политическая энциклопедия"
(РОССПЭН)
129256, Москва, ул. В.Пика, д.4, корп.1. Тел. 181-00-13.
Факс. 181-0113

Отпечатано с готового оригинал-макета в Московской типографии № 2 РАН
121099, Москва, Шубинский пер., 6
Заказ № 3841